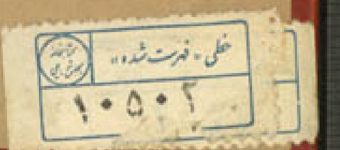
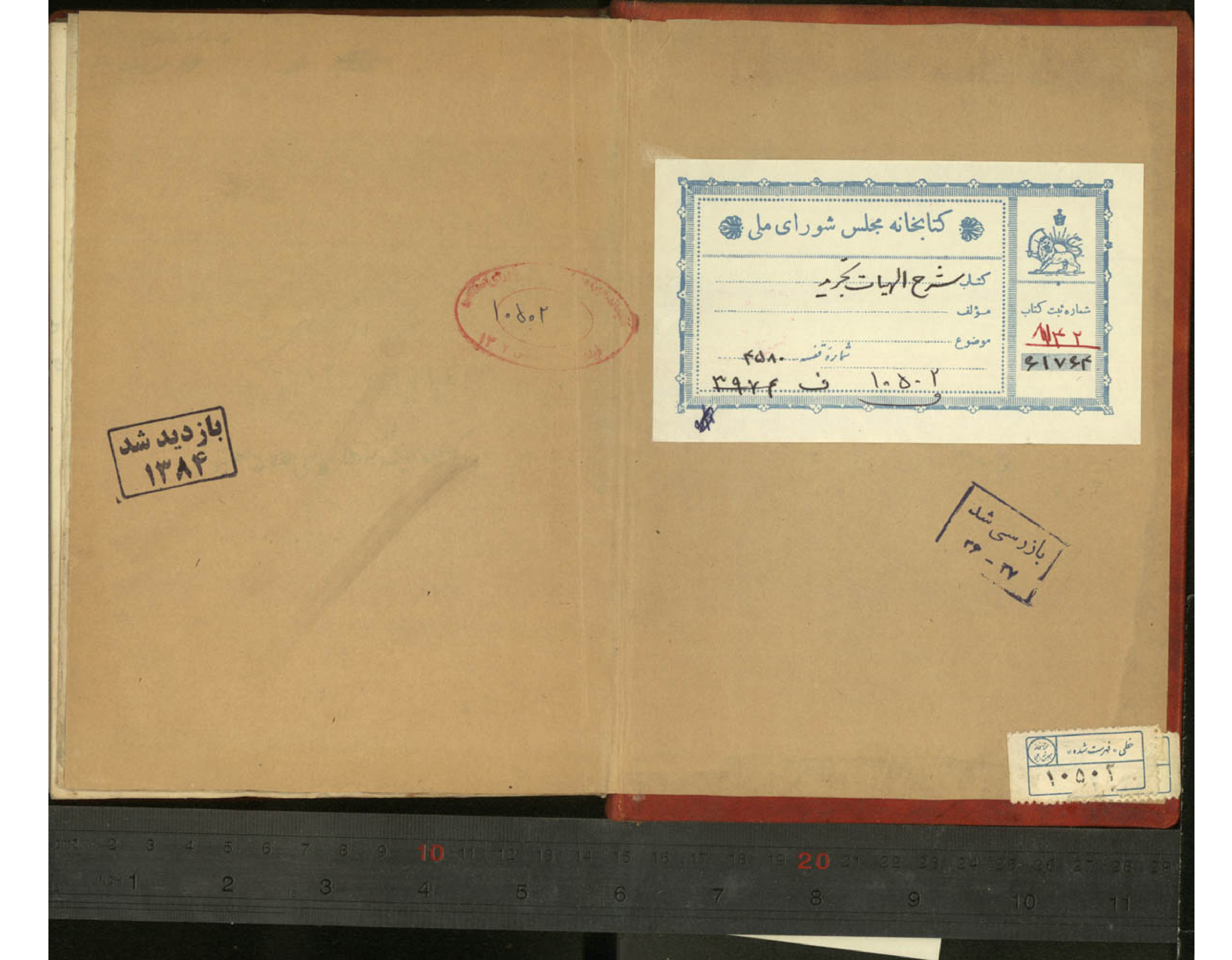

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح الهیات تجرید
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب
۸۱۴۲
۶۱۷۶۴
شماره قفسه ۴۵۸۰
۳۹۷۴ ف ۱۰۵۰۲




خطی «فهرست شده»
۱۰۵۰۲



کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح الهیات تجرید
مؤلف
موضوع
شمارهٔ قفسه ۴۵۸۰
۳۹۷۴ ف ۱۰۵۰۲
شماره ثبت کتاب
۶۱۷۶۴
۱۰۵۰۲
بازدید شد ۱۳۸۴
بازرسی شد ۳۶ - ۳۷
خطی «فهرست شده» ۱۰۵۰۲

شرح الهيات تجريد

٥١٧٩٤

٤٥٨٠

مالکه الجانی ... العاصی ... ۱۲۳۵

بذاته ووحدته

[illegible] اتفقوا على ان الكشف بالمحال المرتفع وان تحقق

الخلاف في امكان وقوعه وانه واقع لانه تعالى كلف بالعلم اليقيني [illegible]

حيث قال فاعلم انه لا اله الا الله والعلم بالصفات مسبوق بالعلم بالذات واليقين [illegible]

قوله البرهان [illegible] وليس له تعالى برهان لم لانه لا يكون له تعالى علة [illegible] ان الوجود على

فتبين وجوده في نفسه ووجود رابطي [illegible] بعض الموجود واجب وان [illegible] الاول انه تعالى فرد

الوجود المطلق عند اهل التحقيق ضرورة [illegible] البرهان اللمي [illegible] صانع للعالم وما سواه

موضوع انه تعالى [illegible] اثبات الصانع [illegible] الوجود [illegible]

الفصل الثالث في [illegible]

الوجود الرابطي [illegible] موضوع كل [illegible]

ومن القضايا [illegible] العقل الفاعل [illegible]

في نفسه [illegible]

[illegible]

[illegible]

والموافقة [illegible]

ليس بمطلوب في المطلوب [illegible]

یک طغرا [illegible] موشی از ان [illegible] بیت

بیت [illegible] ق موشی [illegible] بیت

صف ماذ وکز مانح افیون مساوی با آب حب

سازند شبر تتی دو دانگ بی که اسهال بلغمی باز

دارد وصف ان مر فرقه جند بید شر افیون مسا

وی کوفته و بیخته حب سازند هر یک متقابل کرد

فلفل شد بتی سه حب تا پنج حب خورد جب

الرحیر اسهال کنند و تر بحرانا فع باشد کا

بی که حرارت و بت بیاشد صف ان جند بید

شر اسا زون میوه سایله بزر البنج سیاه

کند ر مساوی با آب سازند شر تتی دو درم

جی که در ساعت به بند وصف آن افیون یکد

رم اقاقیا دو درم گل کز ساقاجب الآس

از هر یک چهار درم کوفته و بیخته با آبیکه صمغ

عربی درآن منقوع باشد حب سازند شر

بتی نیم مثقال بخورند چی که نقط تمام آورد

و در نطع ... انزال شود انشر تی مردار وصف آن



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي المجد والثناء والصلوة والسلام على سيد البشر والانبياء وعترته الاطهار
والاصفياء اما بعد فيقول افقر خلق الله تعالى الغني محمد المدعو بنشاء الجيلاني هذه معلقات
اتفقت مني بفضل الله سبحانه على مبحث الهيات التجريد وشرحه الجديد وحاشيته
التي علقها العلامة الخفري عليه مع تحقيقات شافية وتدقيقات وافية والمرجو ممن
يكون ناظرا فيها ان ينظر بعين الانصاف ثم يسلك مسلك الوفاق ويتجنب منهج الخلاف

عفى الله تعالى عنه ولوالديه ولجميع من له حق عليهما وعليه

قال المحشي قدس سره المقصد الثالث في اثبات الصانع اعلم ان موضوع العلم الالهي
هو الموجود المطلق بما هو موجود لان موضوع العلم يجب ان يكون بينا بنفسه او مبينا في علم
فوقه ولما كان العلم الالهي اشرف العلوم واعلاها وليس فوقه علم آخر يجب

ان

ان يكون موضوعه بينا بنفسه وفي العلم الالهي يبحث عن احوال الموجود بما هو موجود وهي قسمان
احدهما الامور العامة وثانيهما تقاسيم الوجود مثل قولنا بعض الموجود عقل وبعض
الموجود نفس وامثالهما وعند الشيخ المقتول احوال الموجود بما هو موجود يرجع الى تقا
سيم الوجود مطلقا سواء كان تلك التقاسيم تقاسيم بالنظر الى الحقائق المحصلة والا
ول اولى لان التقسيم انما يحسن بالنسبة الى الحقائق المحصلة لا الامور الغير المحصلة كالامور العا
مة اذا تقرر هذا فاعرف انه وقع الخلاف في ان المسئلة ههنا فقيل هي صانع العالم مو
جود واعترض عليه بان الموجود موضوع في العلم الالهي ولا يجوز ان يكون موضوع العلم
محمولا لان محمولات مسائل العلم عوارض ذاتية لموضوع العلم ويمكن ان يقال ان قولنا صانع
العالم موجود في قوة قولنا بعض الموجود صانع العالم وفيه تكلف لا يخفى فلا بد ان يقال
ان المسئلة هي بعض الموجود صانع وقيل المسئلة هي الواجب موجود واعترض عليه بان
المسئلة حينئذ بديهية لان الواجب هو الذي يجب وجوده والذي يجب وجوده يكون
موجودا البتة فيقال ان ما يكون موجودا بالضرورة يكون موجودا لا محالة واجب

بان المراد من ملك المسئلة هو اثبات فرد لهذا العنوان اى العنوان الذى هو مفهوم وجوب

الوجود فلا يكون المسئلة بديهية وقيل ان المسئلة ههنا ان بعض الموجود واجب الوجود بالذات

وهذا مختار المحققين وفي اثبات هذه المسئلة مسلكان احدهما مسلك المتكلمين

وهو الاستدلال من المعلول على العلة ويسمى هذا القسم من الاستدلال استدلالا انيا

وثانيهما مسلك الحكماء وهو الاستدلال من العلة على المعلول ويسمى استدلالا لميا وكلام

المصنف يحتمل الامرين لان قوله في اثبات الصانع يحتمل ضعيفا ان يكون اشارة الى ان الا

ستدلال من المصنوعات اى من المعلول على العلة على ما هو راى المتكلمين ويحتمل ان يكون اشا

رة الى راى الحكماء وهو الاحتمال الظاهر ومسلك الحكماء وهو ان يجعل البرهان لميا وذلك

بان يقال ان كون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكون الواجب صانعا للعالم اى هو علة

لهذا الوجود الرابطي للواجب تعالى لا الوجود في نفسه لان الوجود في نفسه للواجب

تعالى ليس معلولا فوجود العالم في نفسه معلول للواجب تعالى والوجود الرابطي للواجب

تعالى وهو كونه صانع العالم معلول للعالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته ولا استبعاد في ذلك

بعني ان العقل يحكم بديهة بان يكون العالم ذا جاعل معنى يكونه كما انه تصل الصنع لانه لو لم يكن كذلك يكون كما انه تصل الصنع كالواجب والمتنع ترتب عليه كونه ذا جاعل وبطل ذلك كما قال المحقق الدواني في حاشيته القديمة في حاشية المولف وذي المولف بقوله فان قلت لم لا يجوز ذلك بل يقول نعم كونه مولفا معقول لكونه ذا مولف او تماما معا فان المولف لنسبة الى المولف وكذا كونه ذا المولف وبعدم احدهما يعلم الآخر فرضين قلت المراد بالمولف كونه ذا اجزاء وبذي المولف المحتاج الى المولف هو كونه في حد ذاته ذا اجزاء اذ لو شئ كان لبطل العالم يحتج اليه وليس المراد بالمولف هو المفهوم المتضايف اذ لا يمكن الاستدلال على كونه ذا المولف كما لا يمكن الاستدلال بان زيدا اخ على انه ذا اخ وبالعكس لانهما معا انتهى وقوله اذ لو كان لبطل العالم يحتج اليه معناه ان عدم الاحتياج الى المولف مترتب على نفي كونه مولفا من اجزاء لانه قد روعي البداهة في كونه مولفا من الاجزاء علة لكونه محتاجا الى المولف قد ثبت ان عدم العلة علة لعدم المعلول هذا هو تقرير كلامه على وجه فلا يرد عليه ما اورد عليه بعض فلا غرر ته في هذا المقام منه

كما في المولفة وذي المولفة فان كون الشئ مولفا علة الذي المولفية فكون العالم

مصنوعا ومجعولا علة لكونه ذا جاعل صانع واجب بالذات وبهذا يندفع الايراد المشهور

وهو انه لا يمكن الاستدلال اللمي على وجود الواجب تعالى لان كل شئ سوى الواجب

تعالى معلول له تعالى بواسطة او بدون واسطة ولا يكون الواجب تعالى معلولا لشئ

فلا يمكن الاستدلال على وجود الواجب تعالى بطريق البرهان اللمي وايضا كلما يحصل

في ذهننا فهو ممكن وكل ممكن معلول له تعالى فانحصر الطريق في الانى على ما هو طريقة المتكلمين

ووجه الدفع ان ما يثبت بالبرهان اللمي هو الوجود الرابطي للواجب تعالى وهو

يجوز ان يكون معلولا وعدم معلوليته تعالى انما هو باعتبار الوجود في نفسه ولا امتنا
انما قلنا انه هذا الظاهر لان الدليل الذي ذكره المصنف من مسلك الحكماء الانى منه

ع في كون الواجب تعالى معلولا باعتبار الوجود الرابطي كما ان الواجب تعالى لا

يثبت له ارقية زيد بدون زيد بل هي موقوفة على وجود زيد واذا قرر البرهان على

هذا الوجه لا ترد عليه شبهة قوية اوردها صاحب المحاكمات وتبعه غياث المدققين

وغيره من ان ما يعين له في ذلك تقرير الشبهة اذا كان العالم باعتبار مصنوعيته

ومجعولية علة لكون الواجب صانعا للعالم يلزم ان لا يثبت للواجب تعالى
صانعية العالم باعتبار ذاته بل ثبوت الصانعية له تعالى لملاحظة حال العالم ومحال
ان الواجب تعالى صانع للعالم باعتبار ذاته بل ثبوت الصانعية له تعالى لملاحظة حال
العالم ومحال ان الواجب تعالى صانع للعالم باعتبار ذاته في ذاته مع قطع النظر عن ملا
حظة حال العالم فلا يجوز ان يكون مصنوعية العالم ومجعوليته علة [علة م] لهذا الوجود الرابطي
اي كون الواجب صانعا للعالم ويجاب عنها ان نتيجة البرهان يجب ان يطابق ما
ادعى المورد هي كون الواجب صانع العالم لكن هذا الايراد انما يرد على تقريره البرهان
المذكور فليتقرر البرهان على وجه يندفع به الايراد المذكور وينظر مقصود المبرهن فتو
ضيح المقام هو ان صانعية العالم يمكن اعتبارها من وجهين احدهما بحيث يكون
صفة للعالم معناها كون العالم بحيث يكون له صانع واجب الوجود بالذات
وثانيهما بحيث يكون وصفا للواجب تعالى ومعناها كون الواجب بحيث يكون
صانعا للعالم اذا عرفت هذا فنقول للعالم صفتان احدهما المصنوعية والمجعولية

والاخرى

صفة م
والاخرى ذو جاعل صانع واجب الوجود بالذات وهذه ثابتة بالبراهين التي سيا
تي واحد الوصفين وهو المصنوعية والمجعولية علة للوصف الاخر وهو كون العالم
ذا جاعل صانع واجب بالذات والنتيجة هي كون العالم ذا جاعل صانع واجب بالذات
لا كون الواجب صانع العالم فصورة القياس هكذا العالم مصنوع ومجعول وكل مصنوع ومجعول ذو جاعل
وكل مصنوع م ومجعول م
صانع واجب بالذات فالعالم ذو جاعل صانع واجب بالذات وكون الواجب
جاعل م
صانع للعالم يظهر وينكشف بعد حقية تلك النتيجة من غير احتياج الى نظر وكسب وهذا
الظهور بطريق الاتفاق فثبوت صانعية العالم للواجب تعالى انما هو بالنظر الى
ذاته لا بواسطة امر اصلا غاية ما في الباب انه يظهر لنا وينكشف عندنا بعد حقية ذلك
القياس في نظرنا ان التصديق قد يكون خفيا وبعد تصور الطرفين يظهر بديهيا لا
ان تصور الطرفين كاسب له لان التصديق لا يكون مكتسبا من التصور فحقية كون
الواجب صانع العالم لازم منطقية ذلك القياس وهو اللزوم [بعدم] ليس لزوما اصطلا
حيا بان يكون حقية القياس المذكور ملزوم منطقية ذلك القياس وهو الملزوم ليس

ز وما اصطلاحيا بان يكون حقيقة القياس المذكور ملزوم حقيقة كون الواجب صانع العالم

وعلة بالقياس اليه لان كل ملزوم اصطلاحي علة للازمه وثبوت صانعية العالم له تعالى

ليس معللا بغير ذاته اصلا كما عرفت فاللزوم هنا بالمعنى اللغوي يعني انه لا ينفك احد العلمين

عن الاخر لانه اذا ثبت القياس المذكور يصير كون الواجب صانع العالم بديهيا لا يحتاج

الى نظر وفكر اصلا لكون الواجب صانع العالم ثابت له باعتبار ذاته بلا علة غير ذاته و

يمكن ان يحكم بكون الواجب صانع العالم فقد ظهر حقيقة بحمد الله ان الاول دليل لمي وهذا

الايراد وبجواب جار في استدلال آخر مشهور وهو ان الموجود المطلق له صفة وهي

اشتماله على الفرد الذي هو الممكن واشتماله على الفرد الممكن ظاهر وهذه الصفة معلول

اشتماله علة لاشتماله على فرد آخر هو واجب الوجود بالذات بالبراهين الآتية

وتقرير الايراد انه اذا كان اشتمال الموجود المطلق على الفرد الممكن علة لاشتماله على

الفرد الواجب يلزم ان يكون كون الواجب فرد الموجود المطلق معلولا لكون الممكن

فرد الموجود المطلق يلزم ان لا يثبت للواجب تعالى كونه فرد الموجود المطلق باعتبار

ذاته

ذاته بل بملاحظة علة وهي اشتمال الموجود المطلق على الفرد الممكن فمع قطع النظر عن هذه الملاحظة

في نفس الامر يلزم امكان عدم معلولها في نفس الامر فيلزم امكان عدم كون الواجب تعالى

فرد الموجود المطلق وهو باطل لان كون الواجب فرد الموجود المطلق ثابت له تعالى بالنظر

الى ذاته وان قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته تعالى وتقرير الجواب هو ان ليست نتيجة البرهان

ان الواجب فرد الموجود المطلق بل النتيجة هي كون الموجود المطلق بحيث يكون الواجب

فردا منه وتوضيح المقام ان كون الواجب فرد الموجود المطلق يمكن اخذه من وجهين احد

هما كون الواجب بحيث يكون فرد الموجود المطلق وبهذا الاعتبار وصف للواجب

تعالى وليس هذا نتيجة البرهان وثانيهما كون الموجود المطلق بحيث يكون الواجب فردا منه

وبهذا الاعتبار يكون وصفا للموجود المطلق وهذا الوصف معلول للوصف الاول

وهو كون الموجود المطلق بحيث يكون الممكن فردا منه فنتيجة البرهان هي كون المو

جود المطلق بحيث يكون الواجب فردا منه فصورة القياس هكذا الموجود المطلق

مشتمل على الفرد الممكن وكل ما هو مشتمل على الفرد الممكن يجب ان يكون مشتملا على الفرد

الواجب بالذات بالبراهين الآتية فتقرير البرهان على هذا الوجه هو مقصود المرتين
ثم بعد هذا البرهان يحصل لنا كون الواجب فرد الوجود المطلق بالبديهة بطريق الاتفا
ق الا ان يكون الواجب فرد الوجود المطلق علة حتى يلزم الف دو يمكن ان يقال ان
حقيقة هذا ظهر بعجابه الآن لان له برهان لمي قوله المص قدس سره وصفاته وآثاره
جمع الآثار مقابلا للصفات اشارة الى ان الصفات عين ذات الواجب
تعالى ولا لازم كون الصفات من الآثار لانه لو كانت زائدة لاحتاجت الى الرابط
بذاته تعالى ولا يجوز ان يكون ذلك الرابط غير الواجب تعالى فبقي ان يكون الرابط
والموجد لتلك الصفات هو الواجب تعالى فيلزم ان يكون الصفات آثاره
تعالى فتدخل الصفات في الآثار فجعل الصفات مقابلة للآثار تنبيها على ان الصفات
ليست زائدة على ذاته تعالى بل هي عينها وليست بآثار اورد عليه ان تخصيص
الفصل الثالث باثبات الآثار ليس على ما ينبغي اذ المقصد الاول والثاني ايضا
في بيان الآثار لان ما سوى الله من الممكنات آثاره تعالى واجيب بان المراد بالآ

الصفات

آثار

آثار ما هو مذكور في الفصل الثالث لا مطلق الآثار وايضا المنظور في هذا الفصل اثره
تعالى حيث انه اثره تعالى لا من حيث انه قوله لانه اخصر بنا على ان مقدماته قليلة قوله
اوثق لا تقرير في البرهان من ان اوثق البراهين ما يكون حد الوسط فيه حال جوهر ذات
الموضوع وما نحن فيه كذلك لان قولنا بعض الموجود واجبا استدل عليه من حال
جوهر الموجود والوجود وطبيعة قوله اشرف لاشتمال البرهان على الوجود وهو اشرف
قوله حدوث تحقق جوهرا كان او عرضا اما الاول فبان يقال العالم بجوهري حا
دث وكل حادث فله محدث واما الثاني فقيل بانا نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم
لحما ثم دما اذ لا بد لهذه الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم وتفصيل الكلا
م في شرح المواقف او امكانه بشرط حدوث لان القديم عندهم لا يحتاج
الى العلة كما هو مذكور في مكانه قوله او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واعلم ان الطبيعيين
بعد ما اثبتوا ان لكل متحرك محركا مغايرا ولا يجوز ان يكون الشيء محركا لنفسه قالوا ان جميع
الحركات يجب ان ينتهي الى محرك لا يكون التغير في صفاته كالمحرك في الاين والوضع لئلا يلزم كون الشيء فاعلا ومنفعلا
لمحرك مد ر

من

اثره في نفسه بدون ملاحظ
انه اثره فقط م

اشار على وجوب ... اشتمال ... البحث ... الى ... الواجب ... البحث نعم

فرد

وغيرها من المعقولات ولا في الذات كالممكنات فانها تنتقل من الليس الى الا
يس والموجود لا تثبت الذات والصفات ليس الا الواجب الوجود بالذات
فان قيل وظيفة الطبيعيين هي البحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث الاشتمال على
الطبيعة واثبات الواجب من المسائل الفلسفة الاولى لان اثبات وجود الاشياء
انما هو على ذمة الفلسفة الاولى قلت المسئلة عندهم هي الجسم ذو محرك واجب الوجود بالذات
فاثبات الواجب عندهم يؤول الى اثبات حال من احوال الجسم له قوله لزم الدور اورد
عليه ان لزوم الدور ممنوع والبيان غير تام وانما يلزم الدور اذا توقف موجود معين على
موجود يتوقف عليه ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد ما موقوف على وجود موجود من المو
جودات ووجود كل موجود معين يتوقف على وجود علته المتقدمة عليه فاللازم هو
التسلسل لا الدور وافاد الاستاد دام الله ظلال افاداته على مفارق رؤس ذوي
اهل العلم في دفع هذا الايراد بقوله التزيف طبيعة الايجاد متاخرة عن طبيعة الوجود
لانها طبيعة ناعتية تستحيل قيامها بذاتها فهي انما تكون وصفا لشيء والربط الايجابي

مطلقا

مطلقا تاخرها عن وجود الموضوع فان ثبوت صفة لشيء فرع ثبوت الموصوف
في نفسه فطبيعة الوجود متقدمة على طبيعة الايجاد وعلى تقدير عدم وجود الواجب
تعالى لا ينحفظ ذلك لان اتصاف طبيعة الممكن بطبيعة الوجود لا يكون الا بعد
تعلق الايجاد بها وبهذا التقرير البرهان على وجهه فالمقصود بقوله الشيء ما لم
يوجد لم يوجد انه ما لم يتصف بطبيعة الوجود لم يتصف بطبيعة الايجاد وعلى
هذا لا يتوجه شيء من وجوه النقض كما في اللازم من قولهم الشيء ما لم يوجد
لم يوجد توقف ايجاد كل شيء شيئا على وجوده لا توقف طبيعة الايجاد
على طبيعة الوجود وعلى تقدير التسليم لا يلزم خلاف ذلك لانا على
ما ذكرتم يلزم توقف طبيعة الوجود الفائض على نفسها لان اتصاف
شيء بها يتوقف على وجود ذلك الشيء بعين ما ذكر لانا نقول لا نسلم
ذلك في طبيعة الوجود مطلقا لانها ليست حقيقة ناعتية حتى يلزم كونها
وصفا لما هو غيرها بل قد تكون طبيعة الوجود قائمة بنفسها فانها كما في حقيقة

[illegible]

واجب الوجود وان اورد في طبيعة الوجود المطلق العام البديهي فنختار انها متأخرة عن
طبيعة الوجود الخاص القائم بذاته الواجب الوجود بنفس ذاته في حد نفسه واستقم
كما امرت انتهى كلامه رحمه الله فان قيل ان اريد بالايجاد الايجاد الاضافي فسلم انه طبيعة
ناعتية لكن نقول ان الوجود ايضا طبيعة ناعتية بالبديهة وعدم كون الوجود طبيعة نا
عتية انما يثبت بعد اثبات الواجب وهذا عين المتنازع فيه وان اريد بالايجاد
الحقيقي اي جنبة الذات فلا نسلم انه طبيعة ناعتية بل هو طبيعة متبوعية قلت نختار ان
المراد بالايجاد الايجاد الاضافي فنقول طبيعة الايجاد الاضافي متأخر عن الوجود لان الشيء ما لم
يوجد لم يوجد فثبت توقف طبيعة الايجاد على طبيعة الوجود فلو كان طبيعة الوجود
ايضا طبيعة ناعتية يلزم ان يتأخر طبيعة الوجود عن طبيعة الايجاد لان كل طبيعة نا
عتية متأخرة عن طبيعة الايجاد فيلزم الدور فظهر انه لا يصح ان يكون طبيعة الوجود
طبيعة ناعتية ولا يكون متأخرة عن طبيعة الايجاد فيجب ان يكون في الوجود وجود
لا يتأخر عن طبيعة الايجاد وهو الوجود الواجب فان قيل لا يلزم من عدم تأخر طبيعة

فان قيل سلسلة الايجادات بحيث لا يتوقف الا على سلسلة الوجودات التي يكون وجود معلول الاخير خارجا عنها لان وجود معلول الاخير ليس موقوفا عليه بشيء من سلسلة الايجادات وسلسلة الوجودات بحيث يكون وجود المعلول الاخير داخلا فيها فلا يلزم توقف على سلسلة الايجادات باعتبار الدور بناء على تغاير السلسلتين باعتبار خروج وجود المعلول الاخير ودخوله قلت هذا لا ينفع لان المفسدة هي لزوم ضرورة كون الشيء الموقوف عليه موقوفا بعينه وفيما نحن فيه كذلك لان وجودات ما فوق معلول الاخير قد كانت اولا موقوفا عليها ثم لزم ان يكون بعينها موقوفا ايضا غاية ما في الباب ان يكون وجود معلول الاخير ايضا موقوفا وهذا لا يخرج وجود ما فوق معلول الاخير عن كونه موقوفا فلزم ضرورة الشيء الذي كان موقوفا عليه موقوفا ايضا وهو الدور فيه انه يمكن ان يكون كل وجود من الوجودات متأخرا عن واحد من الايجادات ومعلولا له ومتقدما على آخر منها فلا يكون طرفي التوقف واحدا فلا دور والمحال ممنوع

الوجود عن طبيعة

الوجود عن طبيعة الايجاد ان لا يتأخر فرد عن فرد الايجاد قلت اذا تقدم فرد شيء على
شيء يلزم تقدم طبيعة الفرد ايضا لان الفرد هي الطبيعة ومتأخر عنها فان قيل لم لا
يجوز ان يتأخر كل فرد فرد من الايجاد عن كل فرد فرد من الوجود الذي لم يتوقف
ذلك الوجود على ذلك الفرد من الايجاد بل على فرد آخر وكل فرد فرد من الوجود متأ
خر عن الايجاد الذي لم يتوقف ذلك الايجاد على ذلك الوجود بل على وجود آخر
وح لم يلزم الدور بل اللازم هو التسلسل كما ذكره المورد واستحالته غير مأخوذة في البرها
ن قلت كلام المورد ليس مقابلا لما يذكره المبرهن لان كل كلامه في طبيعة الوجود
وطبيعة الايجاد لا في افرادهما على انا نقول لو فرضنا ان الكلام في افرادهما تم المقصود
ايضا بيان ذلك انه اذا لم يكن في الوجود واجب بالذات وذهب السلسلة
الى غير النهاية فلنا ملاحظة سلسلة الايجادات الغير المتناهية بعنوان الاجمال
بحيث لا يشذ عنها شيء من الايجاد فنقول هذه السلسلة مستلزمة لسلسلتين احديهما
سلسلة الوجودات وثانيهما سلسلة الايجادات فيحصل باسرها لها تأخرها على ان

لان الطبيعة داخلة في قوام الفرد والمتأخر عن المتأخر متأخر م م

فيحصل سلسلتان احديهما سلسلة الوجودات وثانيهما سلسلة الايجادات م م

التي ما لم يوجد لم يوجد فلا يوجد الى دون تلك السلسلة ولم يكن له تأخر فلو كانت

سلسلة الوجودات بحيث لا يشذ عنها لها تأخر ايضا يلزم الدور وهو ظ فيجب

ان يكون في سلسلة الوجودات وجود لا يكون متأخرا عن الايجاد وهو الواجب

بالذات فثبت المط قوله ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو مو

جود مبدا الخ هذه المقدمة ذكرها الشيخ في الشفا وافاد الاستاد دام الله تعالى ايام

افاداته ان ههنا مقدمة مطوية اخرى لاتمام الدليل تركها للظهور وتقرير البرهان ان

طبيعة الممكن بما هي لها مبدء وطبيعة الموجود بما هي موجودة ليس لها مبدء والا يلزم

الدور فلا يجوز انحصار الموجود في الممكن والا يلزم ان يكون لطبيعة الموجود مبدء

فثبت ان الموجود والممكن ليسا متساويين بل الموجود اعم عن الممكن فيلزم ان

يكون في الوجود موجود غير الممكن وهو الواجب بالذات وهذا البرهان مبني على

وجود الكلي الطبيعي في الخارج لانه لو لم يكن الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لما تم

هذا البرهان لانه لمانع ان يقول لا نم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج حتى يقال انه

موجودا

موجودا موجودا في الخارج ولم يكن له مبدا والا يلزم الدور بما ذكرنا ظهر وجه اندفاع

ما اورد على ذلك البرهان من انا لا نم ان الموجود المطلق ليس له مبدء ولزوم تقدم

الشيء على نفسه ثم اذ الموجود المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف

على تحققه في ضمن فرد اخر ويلزم الدور او التسلسل وانما اللازم هو التسلسل لا الدور واستحالته غير ماخوذة في

البرهان والا لرجع الى البرهان المشهور ووجه الاندفاع ان هذا البحث ليس مقابلا لما

يقوله المبرهن لان ايراده يرجع حقيقة الى ان الفرد علة للفرد وكلام المستدل ليس في

الفرد بل في الطبيعة لانه كما ان الفرد موجود كذلك الطبيعة موجودة في الخارج بناء على

وجود الكلي الطبيعي فنقول انه لو كانت طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود لها مبدء لزم

الدور وهو ظ لا يخفى قوله وهذا اخص بان يكون طريقة الصديقين الخ اعلم ان

ان المسالك المشهورة في البرهان التي على اثبات الواجب تعالى ثلثة احدها من جهة

امكان العالم ومصنوعيته وثانيها من جهة اشتمال طبيعة الموجود على الفرد الممكن

وثالثها ملاحظة اصل طبيعة الوجود والموجود مع قطع النظر عما عداها وهذا الاخير

قد

الشيخ في الاشارات بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه فانهم
بعد اثبات ان الواجب تعالى بسيط من جميع الجهات يثبتون العقل بالواجب تعالى
لانهم يقولون ان الواجب تعالى واحد من جميع الجهات ولا يصدر عن الواحد الا
الواحد فلا يجوز ان يكون الصادر الا العقل المفارق عن المادة وعلائقها وبكذا يثبتون ساير الموجودات الى اقصى الوجود بالواجب تعالى
فان قيل الكم استشهد ثم لطبيعة الموجود على الحق وكك بالوجود ايضا قلت
طبيعة الوجود والموجود هناك هما بعينهما الواجب جل شانه لان الوجود
والموجود عينه بالنسبة الى الواجب وزايد بالنسبة الى الممكن فلم يستدل
بغيره تعالى عليه تعالى مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبداء بالذات
اه لانه لو كان المجموع الموجودات مبداء يلزم تقدم الشي على نفسه
والفرق بين هذا وبين ما سبق هو ان في هذا المسلك انما يلاحظ مجموع
الموجودات من حيث هو مجموع الموجودات ولا يتوقف الحكم على
وجود الكلي الطبيعي بخلاف مسلك السابق فان الملحوظ هو طبيعة الموجود

ما استوا الواجب جل شانه بملاحظة اصل طبيعة الوجود مع قطع النظر عما عداها صح

الا العقل بعد

من غير

من غير النظر الى افرادها ولهذا توقف البيان على وجود الكلي الطبيعي في الخارج قوله
مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا اه انما قال من حيث هو
موجود اشارة الى ان الشي باعتبار الوجود لا ينفك عن الوجوب لان الشي ما لم يجب
لم يوجد ومقتضى الوجوب لا يصح ان يكون غير الواجب تعالى لان الوجوب
بالغير هو ان يصير الشي بعلته يجب يمتنع عليه جميع انحاء عدمه ثم يوجد لان الشي ما لم
يجب لم يوجد وليس شي من الممكنات الا يكون في مرتبة جنب عن العدم لان بعض
انحاء عدم معلوله هو ارتفاع العلة والمعلول بحسبها بخلاف ما اذا كانت العلة لا
يكون واجب الوجود بالذات فانه كالكل لما كان يمتنع عدمه بالذات فلا يتصور
ارتفاعه
هذا النحو من العدم ايضا في معلوله فالوجود لا ينفك عن الوجوب والوجوب لا يحصل
الا من الواجب بالذات فالشي باعتبار انه موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا
ومجموع الموجودات من حيث انها موجودة يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع
الممكنات من حيث انها ممكنات لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فلم يكن الممكن

واذا لم يمتنع بعلته جميع انحاء عدمه لم يوجد نه

جميعا ه

الشیخ فی الاشارات بانه طریقة الصدیقین الذین یستشهدون بالحق لا علیه فانهم

بعد ~~اثبات ان الواجب تعالی واحد من جمیع الجهات~~ یثبتون العقل بالواجب تعالی

لانهم یقولون ان الواجب تعالی واحد من جمیع الجهات ولا یصدر عن الواحد الا

الواحد فلا یجوز ان یکون الصادر الاول الا العقل المفارق عن المادة وعلائقها

وبعد اثبتون سایر الموجودات الی اقصی الوجود بالواجب تعالی

فان قیل انکم استشهدتم لطبیعة الموجود علی الحق وکذا بالوجود انفا قلت

طبیعة الوجود والموجود هناک هما بعینهما الواجب جل شانه لان الوجود

والموجود عینه بالنسبة الی الواجب وزاید بالنسبة الی الممکن فلم نستدل

بغیره تعالی علیه تعالی مجموع الموجودات من حیث هو لیس له مبدا بالذات

آه لانه لو کان المجموع الموجودات مبدا یلزم تقدم الشیء علی نفسه

والفرق بین هذا وبین ما سبق هو ان فی هذا المسلک انما یلاحظ مجموع

الموجودات من حیث هو مجموع الموجودات لا یتوقف الحکم علی

وجود الکلی الطبیعی بخلاف مسلک السابق فان الملحوظ هو طبیعة الموجود

ما استوا الواجب جل شانه بملاحظة اصل طبیعة الوجود ومع قطع النظر عما عداها صح

الا العقل بعد

من غیر

من غیر النظر الی افرادها ولهذا توقف البیان علی وجود الکلی الطبیعی فی الخارج قوله

ضروریة مطلقة مشروطة عامة

وقتیة مطلقة منتشرة مطلقة

دائمة مطلقة عرفیة عامة

مطلقة عامة ممکنة عامة

واذا لم یتسع بعلة جمیع انحاء عدمه لم یوجد منه

جمیعاه

الشيخ في الاشارات بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه فانهم

بعد اثبات ~~ان الواجب تعالى واحد من جميع الجهات~~ يثبتون العقل بالواجب تعالى

لانهم يقولون ان الواجب تعالى واحد من جميع الجهات ولا يصدر عن الواحد الا

الواحد فلا يجوز ان يكون الصادر الاول الا العقل المفارق عن المادة وعلائقها وبعد اثبتوا سائر الموجودات الى اقصى الوجود بالواجب تعالى

فان قيل الحكم المستشهد تم لطبيعة الموجود على الحق وكذلك بالوجود ايضا قلت

طبيعة الوجود والموجود هناك بعينهما الواجب جل شانه لان الوجود

والموجود عين بالنسبة الى الواجب وزايد بالنسبة الى الممكن فلم يتبدل

بعده تعالى عليه تعالى مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدا بالذات

آه لانه لو كان المجموع الموجودات مبدا يلزم تقدم الشيء على نفسه

والفرق بين هذا وبين ما سبق هو ان في هذا المسلك انما يلاحظ مجموع

الموجودات من حيث هو مجموع الموجودات ولا يتوقف الحكم على

وجود الكلي الطبيعي بخلاف مسلك السابق فان الملحوظ هو طبيعة الموجود

ما استوا الواجب جل شانه بملاحظة اصل طبيعة الوجود مع قطع النظر عما عداها صح صح

الا العقل بدل



واذا لم يمتنع بعلة جميع انحاء عدمه لم يوجد

جميعه

الممكنات من حيث هي ممكنات لا يمتنع ان يصير ناشيا عنها فلم يكن الممكن

صالحا للافاضة الوجوب والوجود فيجب ان يكون في الوجود واجب الوجود بالذات

ليصح وجود الممكنات وتفصيل المقام ان ههنا مسلكين احدهما التمسك بالوجوب

اللاحق والاخر التمسك بالوجوب السابق اما طريق التمسك بالوجوب اللاحق ان الوجوب

اللاحق هو الضرورة بشرط المحمول يعني ان الشيء وقت الوجود ارتفع عنه جميع انحاء العدم

لانه لو لم يرتفع جميع انحاء العدم لم يتحقق الوجوب اللاحق لان الوجوب اللاحق هو

رفع جميع انحاء العدم ووقت الوجود رفع جميع انحاء العدم لا يحصل الا من علة

واجبة بالذات لانه لو لم يكن مستندا الى الواجب بالذات لما يصح ان يقال انه وقت

الوجود قد ارتفع عنه جميع انحاء العدم لانه وان ارتفع عنه بعض انحاء العدم الذي

مع تحقق علته لكن لما كان علته غير واجبة بالذات بقي نحو واحد من انحاء عدم ذلك

المعلول ولم يرتفع علته بعد وهو ان يرتفع ذلك المعلول مع علته لان عدم العلة من

انحاء عدم المعلول بمعنى انه ان يرتفع المعلول مع العلة بناء على ان علته لم يكن بحيث

يمتنع عليه العدم بالذات بخلاف ما اذا كانت العلة منتهيا بكون الواجب الوجود

بالذات

بحوارم

بالذات فيجب ان يكون في الوجود واجب بالذات والا يلزم عدم تحقق الوجوب

اللاحق واما طريق التمسك بالوجوب السابق فهو ان الوجوب السابق هو ان يرتفع

جميع انحاء العدم قبل الوجود بوجه حتى ان الشيء لان الشيء ما لم يجب لم يوجد و

حتى م

رفع جميع انحاء العدم لا يحصل الا من الواجب بالذات لما مر فالوجوب السابق

ايضا لا يحصل الا من الواجب بالذات فاذا عرفت ان الوجود لا ينفك عن الو

جوب وان الوجوب مطلقا سواء كان سابقا او لاحقا لا يحصل الا من جنابه جل

شانه ظهر حقيقة قول المحشي مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير

لاشيا محضا ومجموع الممكنات ليس الا ممتنع ان يصير لاشيا وعلى ما قررنا عرض المحشي

حرر

اندفع بها ما اورد عليه من ان هذا ليس مسلك اخر سواء طريق الاستدلال

والمباحثة اذ على هذه الطريقة نقول ان اراد بقوله مجموع الموجودات مع ان المجموع

المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير لاشيا محضا فمسلم وجميع الممكنات

الموجودة بشرط الوجود ايضا كذلك بلا فرق وان اراد جميع الموجودات المقيدة

ان م

يمكن الاستدلال على اثبات الممتنع بالذات بان في طبيعة العدم وطبيعة الفقد ومن نسبتها الى ماهية واللابشرط تقدم وعدم رشح على نقيضه ... وذلك هو الممتنع بالذات

محتام

بالوجود يمتنع ان يصير لاشيا محضا فممنوع وانما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب

بالذات لا مطلقا ومن لم يسلم وجود الواجب كيف يسلم ذلك في وجدانه فان

ان غرض المستدل هو ان الموجودات لها اعتباران احدهما اعتبار انها موجو

دات وثانيهما اعتبار انها ممكنات و باعتبار انها موجودات يجب ان

يكون لها وجوب لان الوجود لا ينفك عن الوجوب في الوجوب لا يحصل الا من

الواجب بالذات لما بيناه و بالجملة فكل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق

وشيء منهما لا يحصل من غير الواجب بالذات كما مر في اصل الكلام ان الموجود ما لم

ينفك عن الوجوب و الشيء الذي يتصف بالوجوب سواء كان سابقا او لاحقا

يمتنع ان يصير لاشيا صرفا لان الشيء الممكن ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه بتعلقه لم

يصر متصفا بالوجوب واذا صار متصفا بالوجوب فقد صار جميع انحاء عدمه

ممتنعا واذا صار جميع انحاء عدمه ممتنعا يمتنع ان يصير لاشيا و باعتبار انها

ممكنات لا يابى عن الوجود و لا عن العدم فلا يمتنع ان يصير لاشيا صرفا واذا

عرفت هذا عرفت انه يمكن اختيار كل واحد من شقي ترديد المورد ود فع ما ذكرنا

قوله في حكم واحد اي ممكن واحد يعني ان جميع الممكنات سواء كانت متناهية

او غير متناهية في حكم ممكن واحد من حيثيتين احديهما من حيث عدم الدخول في الو

جود من هذه الامر باعتبار ذاته وثانيهما من حيث جواز طريان الانعدام بعد الوجود

باعتبار ذاته ايضا و هذا الاحتمال الثاني ما ذكره المحشي فان الممكن الواحد ومجموع

الممكنات بحيث لا يتسديان في ذلك الحكم فان قيل بعض الموجودات الممكنة

كالزمان لا يجوز عليه العدم الطاري لان العدم الطاري ممتنع على الزمان فاذا

امتنع عليه العدم الطاري يكون بقاءه واجبا بالذات لان الطرفين اذا كان احدهما

ممتنعا بالذات يكون الطرف الاخر واجبا بالذات على ما تقرر في موضعه فلا يكون

الزمان محتاجا الى المبقية ولا يجوز عليه طريان العدم فليس تاما ولا فلان الممتنع على

الزمان انما هو العدم الطاري الزماني لا العدم الطاري الدهري واما ثانيا

فلانه لا يلزم من امتناع العدم الطاري على الزمان ان يكون بقاءه واجبا بالذات

نه حکم

وهذا بصورة

[illegible] ان يكون [illegible] العدم [illegible] [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

لان مابنت في موضعه هو ان احد النقيضين اذا كان ممتنعا بالذات يكون النقيض

الاخر واجبا بالذات وما نحن فيه ليس كذلك لان نقيض الوجود البقائي هو

رفع الوجود البقائي ورفع الوجود البقائي يتصور من وجهين احدهما ان لا يوجد

الزمان من بدو الامر وثانيهما ان يرفع وجود البقاء بعد الوجود وهذا وان كان ممتنعا

لكن لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم لان رفع الوجود البقائي يتصور من وجهين

كما ذكرنا فرفع الوجود البقائي ممكن باعتبار تحققه في ضمن عدم وجود الزمان من

بدو الامر قوله موجد جميع ممكنات العرفية وجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة

لضرورة تقرير البرهان ان موجد مجموع الممكنات العرفية لا يخلو من ان يكون علته او

جزءا او امرا خارجا عنها فالاول باطل بالبديهة وكذا الثاني لانه اذا كان جزء لها

عليها علة لها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله وهو باطل ايضا فبقي ان يكون علة

الممكنات العرفية امرا موجودا خارجا عنها والموجود الخارج عن الممكنات هو

الواجب بالذات واورد على هذا الدليل بشبهة مشهورة وهي المسمات بشبهة

ما

بالجواب الاول مبني على المشهور من جواز انعدام الزمان بعد الحدوث اذا وجد واما التحقيق فهو ان كل موجود زمانيا سواء كان موجودا دهريا او موجودا زمانيا يستحيل انعدامه فلا يجوز ارتفاع وجوده عن مدة كما هو التحقيق في نسخ بعض الشرائع فانه عبارة عن انتهاء حكم شرعي لا رفع حكم شرعي عن حد وجوده وبناء على هذا لا يجوز طرو العدم سواء كان زمانيا او دهريا على موجود سواء كان زمانيا او دهريا نعم يمكن ان يقال ان الممكن الموجود يلاحظ من وجهين احدهما من حيث انه موجود وباعتبار هذا اللحاظ لا يطرأ عليه العدم وثانيهما من حيث انه ممكن مع قطع النظر عن وجوده وعدمه فبهذا الاعتبار لا يبالي عن العدم سواء كان دهريا او زمانيا فالممكن من حيث انه ممكن لا يبالي عن طرو العدم ونظرقه عليه وبهذا الاعتبار لا يبعد ان يقال ان الزمان من حيث انه ممكن لا يبالي عن طرو العدم الدهري عليه فتامل منه

ما فوق معلول الاخير تقرير الشبهة انا نختار ان مجموع الممكنات العرفية علتها جزؤها ولا

يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله بيان ذلك ان اسناد شيء الى شيء يتصور من وجهين

احدهما ان يكون شيء مستندا الى شيء فقط وهذا يتصور في صورة كون العلة بسيطة

والثاني ان يكون الشيء مستندا الى شيء يكون ذلك الشيء مشتملا على جميع ما يتوقف

عليه معلوله اذا تمهد هذا فلقائل ان يقول ان السلسلة الغير المتناهية تنفصل الى جزئين

احدهما المعلول الاخير وثانيهما جميع ما فوق معلول الاخير فجميع ما فوق معلول الا

خير امر موجود يكون علة للمعلول الاخير الى جزء معين احدهما الجزء الذي هو ما فوق معلول

الاخير وثانيهما جميع ما فوق هذا الجزء وهكذا فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله فان

قيل مراد المستدل هو انه لو كان واحد من الاجزاء علة لجميع الاجزاء يلزم المفسدة

المذكورة والذي اختاره صاحب الشبهة ليس اختيار الشيء من الشقوق التي ذكرها

المستدل قلت غرض صاحب الشبهة هو ان ههنا احتمال لا يستلزم المفسدة

فان لم يذكر المستدل هذا الاحتمال فلا يكون ترديده حاصرا وان ذكره فلما

وكذلك نفصل ما فوق معلول الاخير

الشبهة اختيار هذا الشق ولا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله وهذه الشبهة مندفعة

بالمقدمة التي مهدها المحشي وبيان ذلك انه لما كان جميع الممكنات في حكم ممكن وا

حد في امكان طريان الانعدام وعدم الوجود راسا فلا بد لها من علة على الا

طلاق والعلة على الاطلاق يكون علة المجموع فاذا فرض ان بجز علة على الاطلاق

يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله وايضا قد مر فيما سبق ان شيئا من الممكنات

لا يصح ان يكون مقتضيا لوجود شيء منها لما مر من ان الشيء ما لم يرتفع عنه جميع

انحاء العدم لم يكن واجبا وما لم يكن واجبا لم يكن موجودا وشيء من الممكنات

لا يصح ان يصير منشاء للوجوب السابق واللاحق كما عرفت فتبين ان يكون

موجد الواحد من الممكنات موجد الجميع ايضا وهذه الشبهة جارية في البرا

هين الاتية وبجواب الجواب **قوله** مجرد الامكان الوقوعي المراد با

لممكن بالامكان الوقوعي هو ما لا يلزم من وقوعه محال والممكن بالامكان الذا

تي اعم من ان يلزم من وقوعه محال ام لا اذا عرفت هذا فنقول يكفي لنا في اثبات

يلزم م

الواجب



برهان الضرورة من اللاضرورة

الواجب جل شانه مجرد الامكان الوقوعي لا الوقوعي بالفعل وتقريره انه اذا فرض

انه ممكن وجود ممكن بالامكان الوقوعي فهذا الفرض لا يصح الا مع وجود الواجب

جل شانه بالفعل لانه لو لم يكن الواجب موجودا بالفعل يلزم عدم تحقق الامكان

الوقوعي لانه على تقدير عدم الواجب جل شانه يلزم من وقوع شيء من الاشياء

محال وهو الدور او التسلسل لانه يلزم توقف ايجاد ما على موجود ما وتوقف موجود

ما على ايجاد ما فلم يكن شيء من الاشياء ممكنا بالامكان الوقوعي ولا باس

علينا بان نذكر بعض البراهين التي في هذا المطلب اجمالا والمفصل لا في غير

ما ذكره المحشي منها برهان الضرورة من اللاضرورة تقريره ان الممكن باعتبار

ذاته لا يكون له الا سلب ضرورة الوجود والعدم ولهذا احتياج في كل

منهما الى علة فليس لشيء من الممكنات باعتبار ذاته ضرورة وقد ثبت

ان الشيء ما لم يجب ولم يحصل ضرورة الوجود من علته لم يوجد فاذا لوحظت

سلسلة الممكنات متناهيا وغير متناهيا او غير متناهية على سبيل الاجمال

وفرض انه ليس في الوجود واجب بالذات يلزم صدور الضرورة من اللا
ضرورة وبالجملة اذا لم يكن في الوجود ضرورة بالذات فمن اين يحصل ضرورة
وجود الممكن فيلزم ان يحصل الضرورة من اللاضرورة وهذا محال بالبديهة واعلم
ان صدور الضرورة من اللاضرورة فيما نحن فيه مستلزم لصدور الشيء من الاخص
من نقيضه بيان ذلك ان نقيض الشيء هو سلب ذلك الشيء ورفعه فنقيض
ضرورة الوجود هو سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة الوجود اعم من سلب
ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم معا لان سلب ضرورة الوجود
وسلب ضرورة الوجود والعدم معا لا يتصور ان ينفك عن سلب ضرورة
الوجود وهو ظ بخلاف سلب ضرورة الوجود فانه قد يتحقق بدون سلب ضرورة
الوجود فانه قد يتحقق بدون سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم
معا لان سلب ضرورة الوجود يتحقق في الممتنع ولا يتحقق فيه سلب ضرورة الوجود
وسلب ضرورة العدم معا لان عدم الممتنع ضروري له فاذا فرض ان ليس

في الوجو

برهان اللااولوية

في الوجود واجب بالذات يلزم صدور الضرورة من لا ضرورة الوجود
والعدم معا ومنها برهان اللااولوية ويمكن تقريره من مسلكين احدهما
من مسلك الوجود الابتدائي والعدم الابتدائي وثانيهما من مسلك
الوجود الثانوي البقائي والعدم الثانوي الطاري فعلى الاول نقول
لو كانت الموجودات منحصرة في الممكنات يلزم الترجح بلا مرجح بيان
ذلك ان الممكن كما ان وجوده يتعلق بعلة كذلك عدمه يتعلق فوجودات
الممكنات يكون في سلسلة مترتبة في جانب العلل سواء كانت
السلسلة متناهية او غير متناهية ولا يكون هذا البرهان مبنيا على ابطال
التسلسل لانه تام على تقدير التسلسل وعدمه وكذلك عدمات الممكنات
في سلسلة مترتبة متناهية او غير متناهية في جانب العلل ح لنا بل ان نقول
لم تحققت سلسلة الوجود دون العدم ولو قلت لانه تحققت علة سلسلة
الوجود دون سلسلة العدم قلت فاذا اخذناه جميع السلسلة المترتبة بحيث
لا يشذ عنها شيء في جانب الوجود وكذلك في جانب العدم فلا معنى ح لان يقال

انه تحققت علة جانب الوجود لانه قد اخذنا تمام السلسلة المترتبة في جانب الوجود
وكذلك تمام السلسلة المترتبة في جانب العدم فبعد ذلك لغرض السائل ان يقول
لم تحققت هذه السلسلة اي سلسلة جانب الوجود دون سلسلة جانب العدم فيلزم
الترجيح بلا مرجح وكذا لو تحققت سلسلة جانب العدم للسائل ان يسئل ويقول لم تحققت
سلسلة جانب العدم دون سلسلة جانب الوجود فالترجيح بلا مرجح لازم على كل واحد
من التقديرين لكن فيه نظر وهو ان الدليل لا يتم على فرض تحقق سلسلة جانب
العدم دون الوجود لانه اذا فرض تحقق سلسلة جانب العدم ويقال لم تحققت
سلسلة جانب العدم دون سلسلة جانب العدم دون سلسلة جانب الوجود فتح
للقائل ان يقول لان سلسلة العدمات قد انتهت الى عدم الواجب بالذات بخلاف
سلسلة جانب الوجود لانها لم تنته الى وجود الواجب بالذات فالصواب ان
يقتصر في تقرير البرهان على جانب الوجود سواء كان الوجود وجودا ابتدائيا او ثا
نويا بان يبقى في جانب الوجود الابتدائي لما فرض على ما هو الواقع تحقق سلسلة جانب

الوجود

الوجود فللسائل ان يسأل لم تحققت سلسلة جانب الوجود دون سلسلة جانب العدم
فيلزم الترجيح بلا مرجح واما في جانب الوجود الثانوي بان يبقى فقد اثبتنا ان الشيء في البقاء ايضا
محتاج الى العلة فعلى تقدير عدم الواجب العياذ بالله علة البقاء ايضا محتاجة الى
علة وكذلك علة علتها وهكذا الى ان ترتب السلسلة وكذلك علة البقاء
ايضا محتاج الى علة وعلة علته ايضا محتاجة الى علة وهكذا الى ان ترتب
السلسلة فنقول لم تحققت سلسلة جانب الوجود الثانوي دون جانب
العدم الثانوي فيلزم الترجيح بلا مرجح ومنها البرهان الاسدّ وتقريره انا
اذا فرضنا سلسلة ذاهبة الى غير النهاية من الممكنات ولم يكن في الوجود العياذ
بالله واجب الوجود بالذات فنقول لا شيء في تلك السلسلة المفروضة
يصح ان يكون موجودا ما لم يوجد قبله موجود اخر فكل واحد واحد من احاد تلك
السلسلة لا يصح ان يدخل في الوجود الا ان يدخل قبله شيء آخر في الوجود
ثم نقول لما كان كل واحد من احاد تلك السلسلة لا يدخل في الوجود

برهان الاسد الاخصر

اخصر

الا ان يدخل فيه موجود آخر في الوجه فكذلك اجزاء بالاسر حالها مثل حال
المعلول الاخير في انها لا يصح ان يدخل في الوجه الا ان يدخل قبله
شيء آخر في الوجه فيلزم في وجود الواجب بالذات لان الموجود الخارج
عن تلك السلسلة هو الواجب بالذات وبالجملة اذا لاحظ العقل سلسلة
الممكنات اجمالا يحكم بانه لا شيء في تلك السلسلة متعينا بالوجود واذا لم يكن
في الوجود متعين بالوجه فمن اين يحصل الوجود من اين يجيء الوجه ومنها

برهان التضايف

برهان التضايف وتقريره اذا تسلسلت العلل ولم يكن في الوجه
واجب الوجه فكل واحد واحد مما هو فوق المعلول الاخير متصف
بالعلية بالقياس الى ما تحته والمعلولية بالقياس الى ما فوقه
فجميع ما فوق المعلول الاخير متصف بالعلية والمعلولية معا والمعلول الاخير
متصف بالمعلولية فقط يلزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية
بواحد وهو محال لان المتضايفين الحقيقيين يجب تكافؤهما بالوجود.

يلزم

فيلزم ان يكون في الوجود موجود متصف بالعلية فقط ليتحقق التكافؤ الواجب بين
عدد العليات والمعلوليات في الامر المتصف بالعلية دون المعلولية باعتبار وجوده
في نفسه هو الواجب بالذات فثبت من هذا البرهان امران احدهما اثبات الواجب
بالذات وثانيهما بطلان التسلسل لانه اذا ثبت وجود الواجب بالذات فيلزم انتهاء
سلسلة الموجودات الى الواجب بالذات فلم يكن السلسلة ذاهبة الى غير النهاية بل هي منتهية
الى الواجب بالذات فان قيل اذا ترتبت السلسلة الى ما لا نهاية فالمعلول الاخير معلو
لية والعلية المضايفة لها هي التي قائمة بعلة ذلك المعلول الاخير وهكذا كل معلولية في تلك
السلسلة وبالجملة ان اريد انه يلزم زيادة المعلولية على العلية بواحدة سواء كانت
تلك المعلولية مضايفة ام لا فنقول لا نم محاليتها وان اريد انه يلزم زيادة المعلولية المضا
يفة فلم يلزم اصلا لان كل معلولية يكون بازائها العلية القائمة بعلة ذلك المعلول المتصف
بالمعلولية قلت كما ان العقل يحكم بانه يمتنع تحقق احد المتضايفين بدون الاخر كذ
لك يحكم بانه يمتنع زيادة احد المتضايفين على عدد الاخر لانه لا يكون بازائه مضايف

هذا الجواب على سبيل التنزل والتحقيق ان لان
التفصيل المذكور لا ينتج اصلا لانه اذا
فصلت السلسلة الى المعلول الاخير والى
جميع ما فوقه ويكون جميع ما هو فوقه عدد
ثم فصلت تفصيلا ثانيا وثالثا ويلزم
زيادة عدد المعلولية على عدد العلية
وذلك التفصيل لان المعلول الاخير
متصف بالمعلولية فقط وجميع ما هو
فوقه متصف بالعلية والمعلولية منه
كما لا يخفى

حقيقي واحد لا مضايف حقيقي واحد مثلا لا يكون بازاء علية واحدة الا معلولية واحدة

فلو تكثرت العلية تكثرت المعلولية حسب تكثر العلية وفي صورة النسبة المذكورة يلزم زيادة عدد

واحد المتضايفين على عدد الاخر كما عرفت فان قيل لا يلزم زيادة عدد المعلولية على عدد ا

لعلية كما ذكرتم لان المعلول الاخير علته هي مجموع ما فوق المعلول الاخير وكذلك ما فوق

المعلول الاخير ينقسم الى امرين احدهما معلول والاخر علة وهكذا فلم يلزم الزيادة المذ

كورة قلت لا نزاع في ذلك بل المقصود هو انه لما كانت السلسلة سلسلة ترتيبية

فيكون احاد تلك السلسلة بحيث يكون كل سابق منها علة للاحق منها وان كان السابق

عند ناقصة بالقياس الى اللاحق والزيادة المذكورة انما يلزم بهذا الاعتبار لا مطلق

واعترض على ذلك البرهان بانه ان اريد ان عدد المعلولية يلزم ان يكون زائدا على عدد ا

لعلية في الخارج فهو بطلان العلية والمعلولية لا وجود لهما في الخارج وان اريد انه يلزم في الذهن

فهو باطل ايضا لان هذا انما يلزم اذا لاحظ الذهن جميع عدد العلية وجميع عدد المعلولية

ولما كانت العليات والمعلوليات غير متناهية فلم يقدر الذهن على ملاحظتها

وهذا

وهذا الاعتراض ساقط لان الملاحظة الاجمالية كافية في ذلك الحكم والذهن وان لم يقدر

على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة لكنه قادر على ملاحظتها اجمالا او الملاحظة الاجمالية كا

فية في ذلك الحكم وايضا الاذهان العالية قادرة على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة

عند الحكماء فلم يلزم الزيادة المذكورة في الاذهان العالية ومنها ما سنح لي فلنمهد اولا مقدمتين

الاولى ان كل فرد بالنظر الى طبيعته عرض لها ومتاخر عنها فلا يجوز ان يكون طبيعة من الطبائع

معلولة لفرد منها الثانية ان الممكن منحصر في الجوهر والعرض اما بالاتفاق او بالبرهان اما بالاتفاق

فهو ظاهر واما بالبرهان فلان كل ممكن من الممكنات لا يخلو من ان يكون باعتبار ذاتها

وحقيقتها المرسلة محتاجا الى الموضوع ام لا الاول هو العرض والثاني الجوهر فيكون كل ممكن

اما جوهرا او اما عرضا على ما ذكره الشيخ في قاطيغورياس الشفا فبعد تمهيدهما نقول ان

العرض باعتبار طبيعته محتاج في وجوده الى الجوهر فلو انعكس الامر لدار طبيعة الجوهر

معلولة لها ولا يجوز ان يكون علتها الفرد المندرج تحتها فيجب ان يكون علة

طبيعة الجوهر امرا موجودا خارجا عن سلسلة الممكنات وهو الموجب الخارج عن سلسلتها

برهان الجوهر

هو الواجب الوجود بالذات فان قيل لم لا يجوز ان يكون بعض افراد الجوهر

مستندا الى بعض اخر منها و يذهب السلسلة الى غير النهاية و بطلان التسلسل غير ماخوذ

فى البرهان قلت هذا ليس مقابلا لما قلنا فى البرهان لان كلا منا فى علته

الطبيعة لا فى علة الفرد فكلما ان الفرد موجود كذلك الطبيعة ايضا موجودة

بل الطبيعة متقدمة على الفرد فيكون الوجود منسوبا اليها اولا ثم ينسب

الى الفرد قيل واقول لنا ان نستدل على اثبات الصانع بانه

لو لم يكن فى الموجودات واجب الوجود بالذات لم يتحقق موجود فان الممكن

الموجود لم يوجد بنفسه فله موجد موجود لاستحالة ان يكون غير الموجود الخارجى

موجدا للموجود الخارجى وهكذا القول فى موجده والعدد مستحيل لامتناع ان يكون

كل من اثنين متقدما على نفسه بمرتبتين او مراتب فلموجده موجد الى غير

وهكذا الى غير النهاية وهو يستلزم ان يكون الكل مساويا لجزئه والجزء

وهكذا لا الى النهاية واستحالته بيان الملازمة ان الكل المتسلسل موجود

معين

معين غير متناه فرضا فاذا قطعنا النظر عن المبدا الحقيقى يكون الباقى ايضا غير متناه فرو

رة وهو ايضا مساو للكل والا لزم تناهيهما على فرض التطبيق ثم بكلا نقول فى الباقى من الباقى

والثانى والثالث والرابع لا الى نهاية فيلزم مساوات الكل لكل منها فثبت انه لو لم يكن فى

الوجود واجب الوجود لم يتحقق موجود قطعا لاستلزام تحقق المحال انتهى وفيه نظر اما اولا

فلان هذا المحال لازم من كون السلسلة غير متناهية لا من عدم تحقق الواجب تعالى عن ذلك علوا

كبيرا لان هذا المحال يلزم مع فرض تحقق الواجب ايضا لانا اذا فرضنا ان الواجب موجود ومع

ذلك سلسلة الممكنات غير متناهية يلزم هذا المحال بعين هذا الدليل فالمحال لازم من وجود

السلسلة الغير المتناهية سواء فرض مع ذلك وجود الواجب ام لا الا يرى ان الحكم بعد ما

ثبت الواجب جل شانه يقولون بان التسلسل انما يكون محالا بشرطين احدهما الترتب وثانيهما

الاجتماع فلو لم يتحقق احد الشرطين وتحقق الاخر فلا يكون التسلسل محالا فظهر انه قد يجتمع التسلسل

مع وجود الواجب عندهم فى بعض الصور الا ان يقال ان هذا الدليل لما ابطل كون سلسلة

الممكنات غير متناهية فبقى ان يكون سلسلة الممكنات متناهية فلا بد من وجود

فيكون الكل مساويا للباقى
م
اذا قطعنا النظر عن المبدا الباقى يكون الباقى منه غير متناه فرضه و هو ايضا مساو للكل والا لزم تناهيهما على فرض التطبيق وهكذا صح صح

الواجب تعالى والا يلزم ان يكون الممكن الذي في انتهاء تلك السلسلة المتناهية بغير موجودا
بلا علة او يوجد نفسه وكلاهما محال واما ثانيا فلان اللازم حقيقة وفي نفس الامر على تقدير
فرض سلسلة غير متناهية ليس هو تساوي الكل والجزء لانه فطري الاستحالة بل اللازم في نفس
الامر بحكم برهان التطبيق هو تناهي ما فرض غير متناه الا ان يقال فرضا ان تساوي الكل
والجزء يلزم على تقدير حقيقة كون سلسلة الممكنات غير متناهية في نفس الامر واعلم ان
بعض المحققين من الفضلاء كما ذكر في بعض رسائل بالخاص والعام من الامم المختلفة متى وجدوا
في الدهور المتمادية قوما متفقين على عقيدة واحدة في موضع من الاوضاع ثم لم يمكن مو
جب العقل عدم اتفاقهم فان اتفاقهم عليها يقوم مقام الشواهد العيانية التي تكفي في
تعجي عن الادلة العقلية ويعد المنازع لها والمعرض عن قبولها معدودا من جملة الحمقى الجهلة
وهذا صريح في ان مثل هذا الاتفاق مفيد لليقين فنقول قد وقع اجماع اشرف العقلاء
واعقلهم كالانبياء على وجود الواجب بالذات والعقل الصريح يحكم حكما على البت
على استحالة اجتماعهم على الكذب وهذا نوع اخر من البرهان على اثبات الواجب بالذات

وهذا

وهذا البرهان يمكن اجراؤه في سائر الصفات الكمالية الذاتية كل من
رفض غشاوة الوهم والعناد ودخل في زمرة اهل الرشاد وراجع وجدانه
لا من طريق الاعتياد ولم يكن في فطرته الا الاعتقاد على وجود آله العالم
في الآزال والآباد ويحكم بان منكر آله العالم لا ينكر الا باللسان
مخالفا لما في الصدور والجنان وعلى ما قال امير المؤمنين وامام المتقين و
يعسوب الدين صلوات الله وتسليماته عليه وعلى اولاده الطاهرين اجمعين
فهو الذي تشهد له اعلام الوجود على اقرار قلب ذي الجحود وهذا ظاهر في ان
معرفة الله تعالى فطرية حاصلة لكل احد وان جحد وانكر طائفة فليس انكارهم
الا باللسان من حيث مراجعة الوجدان ويشهد بذلك ايضا ما روي ان
زنديقا دخل على الصادق ع فسأله عليه السلام عن دليل اثبات
الصانع فاعرض عليه الصلوة والسلام عنه ثم التفت اليه وسأله من اين
اقبلت وما قصتك فقال الزنديق اني كنت مسافرا في البحر فعصفت

وقد وقع من الحكماء الكرام
والعلماء العظام الفخام
ايضا الاجماع على وجود
الواجب بالذات صح

علينا الريح وتقلبت بنا الامواج فانكسرت سفينتنا فتعلقت بساجة منها ولم يزل

الموج يقلبها حتى قذفت بي الى الساحل فنجوت فقال عليه الصلوة والسلام ان الذي

فزعت اليه اذا انكسرت السفينة وتلاطمت عليكم الامواج فزعا عليه مخلصا له في التضرع

وطالبا منه النجاة فهو الهك فاعترف الزنديق بذلك وحسن اعتقاده وذلك في قوله

تعالى واذا مسكم الضر في البحر الاية ولهذا ترى كل الناس يفزع الى جناب اله العالم في النوايب

والمصايب ويرجو منه النجاة والخلاص والحق ان اصل معرفة وجود اله العالم فطرية حاصلة

لكل احد لكن اثبات ان وجوده واجب بالذات واثبات ساير الصفات والا

حوالات نظري يتم بيانه على النحو الذي قرره الحكماء الكرام والعلماء العظام فالبرا

هين المذكورة انما يكون براهين باعتبار اثبات واجب الوجود بالذات لا با

عتبار اصل وجود اله العالم تكملة اعلم ان البراهين المذكورة في اثبات الواجب

جل شانه يتوقف كلها على اثبات ان الممكن لا يوجد الا بعلة ولا يجوز وجوده بذا

ته ولا بالاولوية الذاتية والبراهين الماخوذة فيها الضرورة والوجوب يتوقف

على نفي

على نفي الاولوية الخارجية فلا بد لنا من اثبات مطالب ثلثة الاول ان الممكن لا يجوز وجوده

الا بعلة خارجة عنه والثاني نفي الاولوية الذاتية والثالث نفي الاولوية الخارجية واستدل

الشيخ في الشفاء على المطلب الاول بان ماهية الممكن ان كانت كافية في كونها موجودا كان

واجبا موجودا دايما وان لم يكف احتاج الى غيره وهو العلة واعترض عليه بانه ان اريد با

لكفاية الكفاية في لزوم الوجود فنختار انه غير كاف وان اريد الكفاية في صحة الاتصاف

بالوجود فنختار الكفاية ولا نسلم استلزام ذلك نفي العلية بل غاية ما لزم ان يتصف بالوجود فيصير

موجودا بلا علة وهل الكلام الا في هذا وهذا اول المسئلة ولا يجوز وجود الممكن بلا علة ان يجوز

هذا بل هو ذاك بعينه وهذا الاعتراض ساقط لانه اذا كان الممكن كافيا في صحة الاتصاف

بالوجود فلا بد ان يكون ذات الممكن كافية في لزوم الوجود لان كل صفة ثابتة للشيء

بالنظر الى ذاته يجب ان يكون لازمة له غير منفكة عنه باعتبار ذاته كالزوجية بالنسبة

الى الاربعة وفي الاشارات استدل بان ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا

من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار

احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته نوجود كل ممكن الوجود هو من غيره وتقرير هذا الكلام على
ما قرره المحقق الطوسي قدس سره القدوسي ان الممكن اما ان يحتاج في ذاته في ان يكون
موجودا الى غيره او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح احد الشيئين من المتساويين من
غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم
الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجيح
من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول
انتهى ما افاده المحقق بلفظه واعلم ان هذا البرهان هو البرهان المشهور من ان الممكن ما يتساوى
نسبة الوجود والعدم الى ذاته فلو وقع احدهما بدون علة خارجة عن ذاته يلزم الترجيح بلا مر
جح وهو فطري البطلان واعترض عليه بان الطرف العدمي لا لم يكن له تميز فلم يتصور له نسبة
الى شيء فضلا عن تساوي النسبة وبجواب عنه ان الطرف العدمي وان لم يكن له تميز في الخارج
العقل لان العدم له حظ من الوجود العقلي وتساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن
انما هو في العقل بمعنى ان العقل اذا لاحظ ذات الممكن ولاحظ الوجود والعدم يحكم بان الممكن

لكن له تميز في

بما هو ممكن

بما هو ممكن يتساوى نسبة الوجود والعدم الى ذاته وايضا تخصيص الاعتراض بالعدم ليس
بشيء لانه كما ان العدم ليس له تميز في الخارج كذلك الوجود ليس له تميز في الخارج لان الوجود
ليس موجودا في الخارج وليس عروض الوجود الا في الذهن على ما حقق في موضعه ومعنى
تساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن هو عدم اقتضاء ذات الممكن شيئا منهما
لا انها تقتضي تساوي النسبة المذكورة حتى يرد عليه انه اذا اقتضى الممكن تساوي النسبة المذكو
رة فلا يتصور ان يترجح الوجود او العدم بعلة خارجة عنه ايضا لان المتنافيين يستحيل اجتماعهما
ولو بالف علة واستوضح ذلك من كفتي الميزان والمطلب الثاني وهو نفي الاولوية الذاتية
فنذكر اولا معنى الاولوية الذاتية ثم نفسر ان احدهما اقتضاء ذات الممكن رجحان احد
الطرفين بالقياس الى ذاته اقتضاء غير بالغ حد الوجوب ورجحانا غير بالغ حد الوجوب
وثانيهما كون احد طرفي الممكن اليق بالنسبة الى الذات لياقة غير بالغة حد الوجوب
ولا يكون تلك اللياقة باقتضاء اصلا لا من جهة الذات ولا من جهة
غيرها وعلى كلا التفسيرين يمكن الاولوية كافية في وجود الممكن وكون الممكن موجودا

بها و استدل المعلم الثاني على هذا المطلب الثاني بانه لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب و يكون
مبدأها ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاده الشيء نفسه و ذلك فاحش و اما صحة عدمه بنفسه
و هو افحش بيان ذلك انه على تقدير وجود الشيء بالرجحان و الاولوية الذاتية يكون
متصفا بالوجود و ليس هو عينه لكونه ماهية ممكنة و يكون الذات منشأ رجحان الاتصاف
به فيكون علة اذ لا نعني بالعلة الا ما يرجح المعلول به فيكون علة الاتصاف نفسه فيكون
الشيء موجد نفسه و هو بطلان الشيء المفيض للوجود يجب ان يكون موجودا حتى يصح
منه افاضة الوجود فيلزم ان يكون الشيء قبل وجوده موجودا و هو ظاهر البطلان و لما
فرض عدم بلوغ رجحان الوجود الى حد الوجوب فيجوز عدمه مع بقاء الرجحان اذ لو لم
يجز عدمه مع بقاء الرجحان كان بالغا حد الوجوب و قد فرض عدم بلوغه اليه هذا خلف فيجوز
عدمه مع بقاء الرجحان فيلزم جواز عدمه بلا سبب لانه فرض جواز عدمه مع بقاء
سبب الوجود و لا يصلح علة العدم الا عدم ما هو علة الوجود و علة الوجود فرض
بقاءها فثبت جواز العدم بلا سبب و هو ظاهر و ظهر من هذا انه لو حصل سلسلة

الوجود

الوجود بلا وجوب و يكون مبدأها ممكنا حاصلا بنفسه يلزم ايجاد الشيء نفسه و صحة عدمه
بنفسه جميعا لا احدهما على ما هو ظاهر كلام المعلم الثاني ان يحمل كلامه على منع الخلو دون الجمع
فان قيل قرر الرئيس ابو علي بن سينا و غيره من الرؤساء ان الماهية بنفسها لا بوجودها
علة للوازمها فعلة الامكان مثلا نفس ماهية الممكن لا وجودها و لهذا يجوز تقدم
الامكان على الوجود بمراتب لان الشيء المعلول امكن فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد
فوجد فتقدمها على هذا فلم لا يجوز ان يكون الوجود من لوازم الماهية فيكون الماهية علة للوجود
بنفسها فلا يجب ان يكون مفيد الوجود بحسب موجودا قلت هذا السؤال اورده الشيخ
في المباحثات فقال اذا كان جائزا ان يكون ماهية علة للوازمها لانها ماهية لا لانها
موجودة فلم لا يجوز ان يكون الواجب الوجود ماهيته تلك الماهية توجب الوجود
ماهيته كونه لما حتى يكون الوجود معلول الماهية فلم يكن الوجود واجبا ثم اجاب
فقال ان الماهية اذا كانت لذاتها علة الشيء لازم ما لتلك الماهية كيف كانت الماهية
موجودة او معدومة فماهية المثلث علة لتساوي زواياه القائمتين فان كانت

كان ذلك الشيء م

المهية موجودة كان التساوي موجودا وان كانت معدومة كان معدوما فلا

زم المهية كالمهية تابع لها في الوجود والعدم فلو كانت مهية علة بنفسها لوجود ما لزم

ان يلزمها الوجود باي وجه فرضت المهية اذا كانت المهية معدومة لزمها الوجود مع

العدم كسائر لوازم المهية فيلزم ان يكون المهية موجودة معدومة معا واعلم ان هذا

الجواب انما يبتني كون الوجود لازم المهية بالنسبة الى الامور التي كانت معدومة ثم توجد

كما في الممكنات الحادثة لا مطلقا لان غاية ما يلزم من ان يكون الوجود لازم المهية

ان يكون تلك المهية موجودة ازلا وابدا ولم يكن لها عدم اصلا وبجواب التام العام

هو ان يقال ان من قال ان لازم الشيء ومستندا اليها المهية لا لانها موجودة ليس مراده

ان المهية المنفكة عن الوجود علة للازمها لان المهية المنفكة عن الوجود ليست الا معدوما

محضا بل المراد ان المهية التي يكون علة للازمها يكون مخلوطة بالوجود لكن

الوجود ليس له دخل في ثبوت لازم المهية لها وبالجملة ليس الوجود مما يتوقف عليه

ثبوت لازم المهية لها ومحاصل ان الامر الذي لا يكون مخلوطا بالوجود امر لحينئذ

لا يثبت

[margin: بيان ذلك انه اذا كان الوجود من لوازم المهية كما في الممكنات مثلا يلزم كون ذلك الشيء الذي يكون الوجود من لوازم مهيته موجودة ازلا وابدا لان الوجود ... فاذا فرض ... كون المهية التي يكون ... موجودة ومعدومة معا ... الفرض ... اجتماع النقيضين ... العدم ... موجودة ومعدومة معا لانها ... في العدم]

لا يثبت له شيء اصلا ويسلب عنه جميع الاشياء حتى نفسه فالامر الذي يكون علة لشيء

مالا يتصور علية الا بعد تحققه وتميزه والتحقق والتميز لا يكون الا بعد الوجود ولهذا يكون

الوجود شيئا بالذات مع اثبات باعتبار ان الشيء كما يمتنع انفكاكه عن الذاتيات كذلك يمتنع

انفكاكه عن الوجود وتحقيق عروض الوجود للمهية امر عسر لا يليق المقام بذكره فلو كان

الوجود لازم المهية لشيء من الحقائق يلزم ان يكون المهية مخلوطة بالوجود قبل كونها مو

جودة هذا هو الوجه العام واما وجه الخاص بالواجب فبان يقال ان كون الوجود من لوازم

المهية بالقياس الى الواجب ممتنع بناء على البراهين الاتية على كون الوجود وسائر الكما

لات يجب ان يكون عينا في الواجب جل شانه ولازم المهية زائد عليها فلا يجوز ان يكون الوجود

من لوازم المهية بالنظر الى الواجب في المحقق الدواني وجه لابطال الاولوية الذاتية

اورده غياث المدققين في شرح اثبات الواجب القديمة ثم اورد عليه الايرادات

ولا باس بان ينقل بعبارته قال فيه ثم ان المجادل الجليل اتى بدليل عليل فقال اذا كان

وجوده مثلا راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته لكان عدمه بالنظر الى ذاته ممتنعا لان

لكان مر

رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الاخر ومرجوحيته يستلزم امتناعه فان امتناع ترجيح المرجوح بديهي ورجحان الوجود نظرا الى ذاته يستلزم امتناع العدم نظرا اليه وهو يستلزم وجوب الوجود فما فرضناه غير منتهٍ الى حد الوجوب منتهٍ اليه هف واقول انه يوجب تعليل عين معلول ودليل مقدوح ومدخول وهو منقوض اجمالا وتفصيلا اما الا ول اولا فبالممكن فان الرجحان كما ينافي المرجوحية ينافي التساوي فلو وجد ما يساوي الوجود والعدم نظرا اليه لزم رجحان المساوي ولا يظهر بينهما فرق في تخلف واما ثانيا فلانه منقوض بسائر مقتضيات الماهيات كبرودة الماء مثلا واما الثاني ولا فلان غاية ما لزم ان يكون العدم ممتنعا نظرا الى ذاته وظاهر انه لا يستلزم ذلك ان يكون ممتنعا مطلقا لجنسية لا يقع ولم لا يجوز ان يقع لمرجح غالب من خارج اما بازالة المرجوحية او بدونه فان المرجوحية نظرا الى الذات لا ينافي الراجحية بالغير ولا يخفى ان ما اشرنا اليه من زوال المرجوحية مبني على ما اورده في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد الزاما من انه يجوز ان يكون الراجحية الذاتية بطريق الرجحان وفيه ما فيه على ما او

[illegible]

الراجحية نظرا الى الغير فان غلبت وقع كما ان التساوي نظرا الى الذات لا ينافي الرجحان بالغير ه



فحناه في حواشيه واما ثانيا فلورود الايراد الظاهر من الزم بدفع المراد بالرجحان نظرا الى الذات انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان قوله فان الرجحان كما ينافي المرجوحية ينافي التساوي ليس بشي لان التساوي على ما مر سابقا هو عدم اقتضاء الممكن شيئا من الوجود والعدم لا انه يقتضي التساوي حتى يلزم الفساد بخلاف الرجحان فان معناه اقتضاء الذات الرجحان او لم يقتض ويكون لا يقتضي فاذا اقتضى الممكن رجحان احد طرفيه او تحقق الرجحان بدون الاقتضاء فمع وجود ذلك الرجحان يجب ان يكون الطرف الاخر مرجوحا ولا يجوز ان يكون الطرف الراجح مرجوحا بالغير والمرجوح راجحا بالغير لان المتنافيين لا يجتمعان واستوضح ذلك من كفتي الميزان فظهر الفرق بين الرجحان و التساوي وتحاصل ان مراد المستدل انه اذا كانت الذات كافية لرجحان الوجود فيلزم ان يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وفي زمان رجحان الوجود لا يمكن العدم الذي يكون مرجوحا والا يلزم امكان اجتماع العدم المرجوح مع الوجود الراجح في ان واحد وكما ان اجتماعهما بالفعل في ان واحد لان امكان المحال محال بل لو امكن

فانما يمكن بعد زمان رجحان الوجود مثلا فهذا القسم من العدم وهو العدم في زمان
رجحان الوجود لا يكون ممكنا واذا لم يكن العدم في زمان رجحان الوجود يلزم ان
يكون ممتنعا فيه واذا امتنع العدم في ذلك الزمان يلزم ان يكون الوجود واجبا
في ذلك الزمان فيلزم ان يبلغ ذلك الوجود الراجح درجة الوجوب وقد فرض عدم
بلوغه درجته هف واما ثانيا فلان قوله فلانه منقوض بسائر مقتضيات الاشياء
كبرودة الماء مثلا مدفوع لان مقصود المستدل هو ان مع تحقق رجحان الذاتي لا
حد الطرفين يجب ان يكون الطرف الاخر مرجوحا وليس الكلام في اقتضاء الرجحان
لان اقتضاء رجحان الذاتي غير الرجحان الذاتي ولا نزاع في انه يجوز ان يكون
شيء مقتضيا لشيء اقتضاء ناقصا ومع ذلك يقع خلاف مقتضاه من خارج
كالماء مثلا فانه قد يجب اتصافه بالحرارة مع ان مقتضى طبيعته البرودة بناء على
ان اقتضاء طبيعة البرودة ليس اقتضاء تاما بل يلزم من كونه مخلى بالطبع حتى يحصل
البرودة ونظير ذلك كثير كالحجر المتحرك الى الفوق قسرا فان طبيعته يقتضي الحركة

الى المركز واما ثالثا فلان قوله فلان غاية ما لزم مما ذكرتم ان يكون العدم ممتنعا نظرا الى
ذاته وهو ظاهر انه لا يستلزم ذلك ان يكون ممتنعا مطلقا بحيث لا يقع الى مقدوح لان
المستدل لم يدع ان الطرف الاخر ممتنع مطلقا بل ادعى ان مع تحقق الرجحان الذاتي
لاحد الطرفين يكون الطرف الاخر مرجوحا فما دام الرجحان متحققا لاحد الطرفين
يكون الطرف الاخر مرجوحا لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الا
خر فاذا كان تحقق الرجحان بالنظر الى الذات يتحقق المرجوحية بالنظر الى الذات فالمرجوح
مع كونه مرجوحا يمتنع ان يكون راجحا لانه يمتنع ترجيح المرجوح وهو بديهي لا يقبل المنع
فاذا امتنع وقوع المرجوح يكون وقوع الطرف الراجح واجبا فما فرض غير منته الى حد الو
جوب يكون منتهيا الى حد الوجوب هف وقوله اما بازالة المرجوحية او بدونه مد
فوع ابطالان المفروض هو ان وجود الممكن بالاولوية الذاتية والرجحان الذاتي
وكلام المستدل في انه اذا وجد الشيء بالرجحان الذاتي فما دام يكون الرجحان الذاتي
متحققا يكون الشيء موجودا والطرف الاخر يكون مرجوحا فما دام الراجح يكون راجحا

يكون المرجوح مرجوحا فالكلام فى صورة تحقق الراجحية والمرجوحية لا مطلقا فاذا فرض
زوال المرجوحية يلزم الخروج عن محل النزاع وقوله فان المرجوحية نظرا الى الذات لا ينافى الخ واورد
الزاما له يمكن ان يوجه ان كلامه فى حاشيته القديمة جدلى فتدبر وسلم واما ثانيا فلورود الايراد
انظر الى الزاهدي فى المراد بالرجحان نظرا الى الذات كان مراده انه لقائل ان يقول ان
اريد بالرجحان بالنظر الى الذات الرجحان المانع حد الوجوب فهو بطلان عن قال
بان الممكن يجوز وجوده بالرجحان الذاتى قائل بان ذلك الرجحان يلزم ان لا يبلغ درجة
الوجود والا يلزم الوجود الذاتى وان اريد منه الرجحان الذاتى الغير البالغ حد الوجوب
فلا يلزم من ذلك ان يكون الطرف المرجوح ممتنعا بالذات واذا لم يكن الطرف
المرجوح ممتنعا بالذات لم يلزم ان يكون الطرف الراجح واجبا لان ما تقرر هو ان
امتناع احد الطرفين مستلزم لوجوب الاخر لان مرجوحية احد الطرفين مستلزم
لوجوب الطرف الاخر والجواب عن هذا الاعتراض ان المراد من الرجحان هو الرجحان
الغير البالغ حد الوجوب فى اول النظر لكن لما كان رجحان احد الطرفين مستلزما

لاينافى الراجحية نظرا الى الغير فقد عرفت
فساده وفساد قوله كما ان التساوى
نظرا الى الذات آه



لمرجوحية الطرف الاخر وقد بينا ما منعوا حال ان مرجوحية احد الطرفين مستلزمة لانتهاء طرف
الراجح الى حد الوجوب فيلزم من ثانى النظر يكون الرجحان الذى فرض انه غير بالغ حد الو
جوب بالغا حد الوجوب هذا خلف باعادة ما الخالص والمطلب الثالث وهو نفى الاولوية
الخارجية فقد ذكر اولا ان الاولوية الخارجية معناها ان كل معلول يستدعى الاحتياج الى علة
غير ذاته ويستفيد الوجود من ذلك الغير بطريق الاولوية يعنى ان وجود لا يجب فى حينئذ بل
الغير بل يصير اولى اولوية غير بالغة حد الوجوب وبرهان ابطال هذا الاحتمال ان بقى اذا
تحقق علة وجود الشئ بتمامها فاما ان يتساوى وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام
العلة كحاله لا معه فلا يكون ما فرض علة ومرجحا علة ومرجحا هف وان ترجح الوجود
من غير ان يبلغ درجة الوجوب فح لا يخ من ان يكون طرف العدم ممكن الوقوع مع
فرض تحقق علة الوجود بتمامها اولا يكون ممكن الوقوع فان لم يكن ممكن الوقوع يلزم
ان يكون ما فرض غير بالغ حد الوجوب بالغا حد الوجوب هف وان كان ممكن
الوقوع مع تحقق علة الوجوب بتمامها يلزم صحة عدمه بنفسه بيان ذلك انه فرض

منع عدمه مع تحقق علة الوجود بتمامها ولا يصلح لعليته العدم الا عدم ما هو علة الو
جود لان عدم الشيء يرجع الى انه لم يتحقق علة وجوده وعلة الوجود قد فرض تحققها بتما
مها فثبت جواز العدم بلا سبب وافامة هذا البرهان بهذا الوجه على هذا المطلب
مما تفطنت به واستدل ايضا بانه لو وجد الممكن من علة غير موجبة له بل مرجحة لوجو
ده فامكن عدمه معها فعدمه اما بنفسه وهو مح البتة او بعلة مرجحة فاجتمع عليه علتان
مرجحتان احديهما للوجود والاخرى للعدم فاما ان يتساوى الرجحانان فوقوع الوجود
برجحانه دون العدم او بالعكس يكون ترجيحا من غير مرجح فيرتفعان عن الممكن وهو مح
او يترجح رجحان العدم فلا يمكن وجوده والا لزم غلبة المغلوب حال كونه مغلوبا
وقد فرض انه قد وجد هف او يترجح رجحان الوجود فلا يمكن عدمه فوجب الوجود
وهو المطلوب وان كان خلاف المفروض واستدل ايضا بان الممكن لما لم يوجد
الا بعلة وجب ان يجب وجوده بها حتى يوجد والا فان لم يترجح وجوده على عدمه
بسبب تلك العلة لم يوجد بها ضرورة وان ترجح ولم يبلغ الى حد الوجوب فرضنا

الممكن

وقوعه

وقوعه مع هذا تارة وعدمه اخرى فاما ان لا يتفاوت رجحانه بحاصل من العلة في الحا
لين فيلزم الترجيح بلا مرجح وان تفاوت كان ذلك لعلة مختلفة بحال الوجود
منضمة الى العلة الاولى ويكون وجود الممكن من مجموعهما لا من العلة الاولى ان وجب
الممكن فهو المراد وان لم يجب فرضنا وقوعه معها تارة وعدمه معها اخرى ويتحقق
علة ثالثة وينتقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل الح ويلزم الح محال فوجود الممكن
عن علة غير موجبة غير صحيح وهو المط وقد اعترض عليه المحقق الدواني في حاشية القديمة
بوجوه الاول ان الممكن يجوز لذاته الوجود والعدم لا ما يجوز له الوجود تارة والعدم
اخرى بل قد يمتنع ذلك كالزمان على راي الفلاسفة فلا يلزم من استلزام وقوعه تارة
وعدمه اخرى محال استلزام وجوده مع العلة من غير ان يجب بها المحال واجيب اولا
بانا نفرض وجوده مع العلة تارة وعدمه معها اخرى في جميع الازمنة ولا يخفى امكان
الفرضين لعدم انتهائه الى حد الوجوب في تتمة البيان ورد بان الفرضين لما
تنافيا وبين ذا العلة مرجحة للوجود غير مرجحة للعدم وتنافيا بناء اذا ثبت هذا الحكم

في بعض الممكنات التي يجوز وجودها تارة وعدمها اخرى بل يثبت في كل معلول اذ البديهة
لا تفرق بين ممكن وممكن في هذا الحكم ورد بان دعوى البداهة غير مسموعة لان تلك المقدمة
التي ادعاها المجيب ليست بينة ولا مبينة الثاني ان هذا الدليل لا يجري في الامور الابدية
اي المحقق
وان لئن ان اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب ان يحتاج الطرف الراجح على فرض
وقوعه في بعض اوقات المرجح فقط الى مرجح اخر وعلى فرض وقوعه في بعض ذلك البعض
فقط الى مرجح ثالث وهكذا ومن البين انه لا يجتمع تلك التقادير باسرها في الواقع حتى
يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع اجيب بان المحوج الى مرجح ليس
فرض وقوعه في بعض اوقات المرجح دون بعض حتى لو فرض وقوعه في بعضها لا
وقوعه في بعض اخر منها دون بعض يحتاج الى مرجح ولو فرض وقوعها في جميعها احتاج
الى مرجح بل المحوج الى المرجح الثاني هو وقوعه مع المرجح الاول مع امكان عدم وقوعه
معه وهكذا الحكم في سائر المرجحات فاستلزم وقوعه جميعها واعلم انه يمكن توجيه الدليل
بحيث لا يرد شيء من الابحاث المذكورة وتقريره انه لو جاز وجود الممكن بعلة مرجحة



غير موجبة فاذا اخذ الممكن مع هذه العلة بدون انضمام امر اخر اليه فاما ان يجاز له
يجوز بدل
العدم مع بقاء علة الوجود بتمامها اولا وعلى الثاني يلزم الوجوب وقد فرض غير وا
جب وعلى الاول نفرض وقوع عدمه بدل وجوده من غير ان تتغير علة الوجود في حالتي
فعدمه اما ان تقع مرجوحا اي مع بقاء رجحان الوجود ولزم وقوع المرجوح حال كونه
مرجوحا وهو فطري البطلان فكذا انه لا يجوز وقوع ما ينبغي وجوده وعدمه حال التسا
وي فبالطريق الاولى ان لا يجوز وقوع المرجوح حال كونه مرجوحا لان علة الوقوع تفيد
رجحان الوقوع وبخلاف ما هو في افادة الوجوب بالغير واما ان يقع راجحا على الوجود
فيلزم ان لا تبقى علة الوجود بحالها هذا خلف فان قيل ما ذكرتم انما يتم لو كانت العلة المفروض
بقاؤها موجبة للرجحان اما لو ترجح بها الرجحان فلا يجوز ان يزول الرجحان عند فرض عدم
الممكن فلا يلزم ترجيح المرجوح حال كونه مرجوحا قلنا كلامنا في حال بقاء علة الوجود بتمامها
فهذه العلة مفيدة رجحان وجود المعلول وبخلاف ما هو في افادة الوجوب بالغير
فللمستدل ان يقول في حال بقاء الرجحان وحال بقاء العلة بتمامها اما ان يجب وجوده

يجوز بدل

ان الممكن يشترط بقاء الرجحان م

تلك العلة المفيدة للرجحان اولا فان وجب حصل المطلوب وان لم يجب امكن عدمه مع بقاء
الرجحان بحاله وهذا ظاهر لا خفاء فيه واعلم ان بعض اعيان السادة من الفضلاء تصدى
لدفع الاعتراض الاول قال اقول هذا ايراد ما تصدى احد من القوم لدفعه وحسبوا انه
لا يدفع له وانا ارى انه مدفوع وبيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة تغفل عنها
الاكثرون هي انه قد يوضع موضوع ويفرض له حال ممكن الثبوت له بما هو موضوع
مع قطع النظر عن خصوصيات خارجة عن نفس الموضوع بما هو موضوع وان لم يكن
له ممكن الثبوت له بحسب بعض خصوصيات خارجة عن نفس الموضوع بما هو موضوع لفساد
عليه ولا ريب في ان عدم امكان ثبوته باعتبار بعض خصوصيات خارجة عن نفس
الموضوع المغايرة لها لا يقدح في امكان ثبوته للموضوع بما هو موضوع ولعل المراد
بالحال المفروض والمفروض مثل هذا الحال واذا كان هذا الحال ممكن الثبوت لنفس مفهوم
الموضوع بما هو موضوع لا بد ان يكون فرض ثبوت الحال لنفس الموضوع من حيث
هو مستلزما للمحال فان الممكن من حيث هو ممكن لا يستلزم المحال فاذا ثبت انه لزم من فرض
فرض صح

ذلك

ذلك المحال ووضع امور اخرى محال يجب ان لا يكون المحال ناشيا من فرض ثبوته بل
من وضع صفة وحالة اخرى في ذلك الموضوع الذي فرض ذلك المحال وذلك ظا
هر عند التامل واذا عرفت هذه المقدمة اقول الموضوع في هذا الاستدلال الممكن من حيث
انه ممكن ولا ريب في ان وقوع الوجود في وقت والعدم في وقت اخر حال ممكن الثبوت
للممكن بما هو ممكن الا يرى ان بعض الممكنات يوجد في وقت وينعدم في وقت
اخر وعدم امكان ثبوته للممكن باعتبار بعض خصوصيات خارجة عن نفس طبيعة الممكن
بما هو ممكن كالخصوصية الزمانية غير مضر فيتم الاستدلال ويندفع المنع والنقض جميعا
كما لا يخفى على المتدبر فتدبر تعرف انتهى كلامه وفيه بحث لان ما ذكره حقا في نفسه لكن لا
ينفع في هذا المقام لان غرض المحقق المعترض هو ان هذا الدليل ليس عاما شاملا لجميع خصوصيات
الممكنات لانه لا يجري في بعض الخصوصيات كالزمان لانه لا يجري في الزمان اذا اخذ
من حيث انه ممكن لانه اذا اخذ الزمان من حيث انه ممكن يخرج عن خصوصيات الزمانية
فيخرج عن محل النزاع لان النزاع انما هو في الزمان من حيث خصوصيته لا مطلقا فلم

[الفصل الثاني في صفاته تعالى]

ينذفع النقض وكذا لم يندفع المنع لان المراد من المنع هو انه لا يعتبر في الممكن الا ان يجوز له الوجود والعدم باعتبار ذاته لا انه يجوز له العدم تارة والوجود تارة حتى يجري ذلك في جميع خصوصيات الممكنات **قوله** الله قدس سره الفصل الثاني في صفاته تعالى و اثبات م اثبات ان الصفات بحقيقته له تعالى عين له يعني ان نسبة صفاته الكمالية اليه تعالى كنسبة الانسانية الى الانسان فكما ان مطابق حمل الانسان ومصداقه على ذات الانسان هو ذاته بذاته فكذلك مطابق حمل الموجود والعالم وغيرهما من الصفات الكمالية على ذات الواجب هو ذاته تعالى بذاته لان حمل العالم باعتبار امر في ذاته وامر قايم بذاته وحمل القادر باعتبار امر اخر في ذاته وامر قايم بذاته وهكذا في سائر الصفات الكمالية بل الواجب جل شانه على ما قال المعلم الثاني وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله ارادة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية انتهى ما قاله والبرهان على هذا سيجيء فان قيل العالم ما قام به العلم والقادر ما قام به القدرة وكذلك سائر الصفات فاطلاق العالم عليه لا يصح الا ان

[ما قام م]

يقدم

يقدم به العلم على ما فسر اهل العربية اسم الفاعل بما يدل على امر به المشتق منه قلت اذا قام البرهان على شيء فلا اعتداد بالعرف المخالف للعقل على ما قال المحقق الدواني الحقايق لا تقتنص من قبل الاطلاقات العرفية فقد يطلق في العرف على معنى من المعاني لفظ يوهم ما لا يساعده البرهان بل يحكم بخلافه ونظير ذلك مثلا ان لفظ العلم انما يطلق في اللغة على ما يعبر عنه في الفارسية بدانستن ودانش ومرادفاتهما مما يوهم انه من قبيل النسب ثم البحث المحقق والنظر الحكمي يقتضي ان حقيقته هي الصورة المجردة وربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل ربما لا يكون قايما بالعالم بل قايما بذاته كما في علم النفس وسائر المجردات بذواتها بل ربما يكون عين الواجب كعلم الواجب تعالى بذاته ومنه الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ توهم انها اضافات عارضة لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق والمدرك للكليات ومن فصل الحيوان الحساس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات في شيء بل هي جواهر فان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا كما تقرر عندهم وايضا اعتبار قيام مبدا الاشتقاق في صدق المشتق على شيء كلية بمعزل عن التحقيق

[قام م]
[مجردة م]

فان صدق التامر واللابن ومحداد واشباهها على شيء ليس باعتبار قيام مبدا الاشتقاق
به وهو ظاهر بل صدق التامر واللابن باعتبار الانتساب الى اللبن والتمر وصدق الحداد
وانما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته كما صرح به الشيخ وغيره وبما ذكرنا عرفت ان
الواجب جل شانه عالم وقادر وغيرهما من الصفات الكمالية باعتبار ذاته بذاته ونفي
الصفات عنه انما هو نفي الصفات الحقيقية الزائدة لا نفي الصفات مطلقا فالصفات
الكمالية حاصلة له تعالى لكن بطريق العينية فليس له صفة زائدة على ذاته تعالى على ما قال
امام الموحدين وسيد العارفين مولانا ومولى الثقلين امير المومنين صلوات الله
وتسليماته عليه وعلى اولاده الطاهرين اجمعين اول الدين معرفته التصديق به وكمال
التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه
بشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة واعلم ان
صفاته تعالى قد قسمت ثلثة اقسام حقيقية واضافية وسلبية اما الحقيقية فكالحيوة والقد
رة واما الاضافية كالخالقية والرازقية واما السلبية فكالوحدة ككونه تعالى ليس بجوهر وعرض

التامر

التصديق به توحيده وكمال م

وكمال معرفته م

وجميع

وجميع تلك الاقسام انما يتحقق بالقياس الى الغير ووجه الضبط ان ذلك الغير الذي يتعلق
الصفة بالقياس اليه ان كان غير مباين له تعالى بان يكون هو ذاته تعالى او صفة من صفاته
التي يجب ان يكون عين ذاته فتلك الصفة صفة حقيقية كالحيوة مثلا فانها يتعلق بالعقل
عند اعتبار صحة القدرة والعلم اذ الحي هو الدراك الفعال والدراك هو العلم والفعل
وان كان اضافة في نفسه لكن منشاء القدرة والارادة وان كان ذلك الغير مباين
له تعالى فلا يخ اما ان يكون المقايسة الى ذلك الغير المباين بالايجاب او بالسلب
فان كان ثبت بالايجاب فكالخالقية والرازقية فهي من الصفات الاضافية
وان كانت بالسلب فهي من الصفات السلبية قوله المعلم قدس سره وجود العالم
بعد عدمه ينفي الايجاب قيل تقول معنى قول المعلم وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب
ان وجود العالم بعد ان كان معدوما بعدية زمانية دل على هذا قوله بعد عدمه لدلا
لته على ان عدمه مقدم على وجوده ولا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذا
تيا ولا طبعيا اذ ليس لوجوده توقف على عدمه حتى يكون للعدم تقدما ذاتيا على

كلخا م

الوجود او طبعا وظ انه لا يتصور من اقسام التقدم ههنا سوى الزماني فيكون العالم
حادثا زمانيا واذا كان كذلك لا يكون الواجب موجبا والا لزم قدم اثره اي
العالم لكون الموجد قديما لانه واجب بالذات وهذا ظ الانطباق بالعبارة والد
ليل على وجوده بعد العدم بعدية زمانية اجماع المليين والحديث الدال صريحا على و
جوده بعد ان كان معدوما وظ الحديث القدسي قال الله تعالى وتقدس كنت كنزا
مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف انتهى كلامه وفيه بحث لان ظاهر كان
الله ولم يكن معه شيء انه كان الواجب جل ذكره ولم يكن معه شيء من الاشياء لان
نفي المنكر وقع في سياق النفي وهو يفيد العموم وكون الواجب زمانيا محال
عند ارباب البصيرة على ما تقرر في موضعه فمعنى الحديث الشريف انه قد تحقق الواجب
جل شانه في الواقع وفي الخارج ولم يكن شيء من الاشياء سوى ذاته المقدس موجودا
وما سوى الله تعالى كان معدوما بالعدم الصريح الخالص وليس هنا ظرف سابق ثم
نقول في بطلان زمانه الذي جعل ظرف عدم الاشياء ان يكون قديما لان القدم

بنور

البصيرة

الذي

الذي يكون للممكنات قبل وجودها قديم فيلزم قدم ذلك الزمان البتة ان زمانه القديم
لا يخ اما ان يكون موجودا او موهوما فان كان موجودا كان ممكنا في الممكنات فيلزم
ان يكون داخلا في ما سوى الله تعالى فيكون وجوده ايضا مسبوقا بالعدم بحكم الاجماع
والحديث النبوي ومحال انه قد ذكرنا ان الزمان اذا كان ظرفا للعدم الازلي يجب
ان يكون قديما لا حادثا فيلزم التناقض وايضا اذا كان الزمان موجودا كان قابلا للمسا
وات واللامساوات فيلزم ان يكون كما والكم عرض فلا بد له من محل ومحله لا يكون الا
ماديا فيلزم قدم ذلك المادي وهو خلاف الاجماع والحديث النبوي وان كان مو
هوما فلا يخ اما ان يكون موهوما صرفا اختراعيا كانياب الاغوال وح لا يكون عدم
العالم قبل وجوده في ظرف يكون هو الزمان بل يكون عدمه عدما لا بزمان ولا بمكان
ولا نعني بالعدم الصريح الخالص الا هذا وان كان موهوما له منشأ الانتزاع فننقل الكلام
اليه فهو اما واجب او ممكن لا جائز ان يكون واجب الوجود فبقي ان يكون ممكن
الوجود فذلك المنتزع منه يكون ماديا البتة فلا يخ اما ان يكون قديما او حادثا فان

گفتم نصیب تو عرفی چه بود گفتی
ستم بلوهر لباسی که بود
تو ... ارزانی بهتر
[illegible]

كان قديما يلزم خلاف الاجماع و الحديث النبوي وان كان حادثا فلا يجوز ان يكون عدمه مسبوقا

بعد الزمان لانه متاخر عنه فلا بد من زمان آخر و هكذا فيلزم التسلسل فبقي ان يكون مسبوقا بعدم

لا يكون ذلك العدم في زمان ولا مكان ومن قال بان وجود العالم يكون بعد عدم

بعدية زمانية توهم ان كان في الحديث الشريف للزمان ولم يتفطن للمفاسد التي ذكرنا

والعجب ان اهل العربية فهموا و ذكروا ان كان واخواتها اذا اطلق على الواجب جل ذكره ليس

المراد منه الزمان ولم يفهم الذين جعلوا انفسهم الى ارباب العقل و بحجة شناعة المتفق القول

بان العالم قبل وجوده كان في زمان اظهر من ان يخفى على اولي النهى واذا عرفت هذا فنقول

معنى كلام المص قدس سره وجود العالم بعد العدم الصريح واللبس الساذج ينفي الايجاب

وتقدم العدم على الوجود يكون شبيها بالتقدم بالذات بمعنى ان العدم يكون في مرتبة محقق مع

المتقدم بالذات فالعدم يكون ما مع المتقدم بالذات و بهذا الاعتبار اطلق عليه المتقدم

وذكر بعض الفضلاء الاذكياء في مقام المنع انه يجوز ان يكون العدم الازلي للعالم متقدما

بالذات على وجوده فيكون عدمه الازلي مما يتوقف عليه وجوده فلا بد ان يكون وجودا

العالم

منشين مه

ان وجود العالم بعد العدم

بمعنى امتناع انفكاك العالم عن وجود الواجب جل شانه على ما ذهب اليه القايلون بقدم العالم مه



العالم حادثا لكن يجوز كون عدم الشي مما يتوقف عليه وجوده بعيد لان الوجود والعدم

لامر واحد بينهما نهاية البعد و غاية التباين فلا ربط بينهما اصلا قال بعض الشا

رحين ومن المحتمل ان يكون مراده قدس سره ان حدوث العالم يوجب ان يكون موجده

واجبا لذاته عالما بذاته و بمعلولاته غير مكره بصدوره عنه فيكون قادرا عليه غير موجب له

اذ لا نعني بكونه غير موجب الا هذا انتهى كلامه وفيه بحث لان غاية ما لزم من وجود العالم بعد

عدمه هو نفي الايجاب لان الفاعل الموجب لا يجوز تخلف معلوله عنه فمن وجود العالم بعد عدمه

بالمنع المذكور مه

لا يثبت الا نفي الايجاب اما اثبات ان موجد العالم واجب لذاته عالم بذاته و بمعلولاته غير

مكره بصدوره عنه فلا بد من ضم مقدمات اخرى كالمقدمات المذكورة في اثبات الواجب

كما تروا اثبات عموم العلم على ما يجي بخصوص ذهب المليون قاطبة الى ان تاثير الواجب تعالى

في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح و اعلم ان الظاهر كلام الشارح ان معنى القد

رة عند الفلاسفة غير معنى القدرة عند المليين بناء على انه جعل الفلاسفة مقابلا للمليين

بحسب العبارة وفي القدرة على ما هو مراد المتكلمين والمشهور عن الحكماء انهم يفرقون

بالمنع الذي ذكرناه مه

القدرة بكونه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ويجعلون مقدم الشرطية الاولى دا
ئما واجبا ومقدم الشرطية الثانية غير واقع بل ممتنعا فكان من نظر الى التعريفين
ظن ان منشاء الخلاف بين المتكلمين والحكماء هو التغير ان المنقولان عنهما للقدرة
ولا يجوز للفلاسفة تعبير القدرة بصحة الفعل والترك والا لم يتصور النزاع بينهما
في قدم العالم وحدوثه وهو منشأ بعض الظن لان منشاء الخلاف ليس تغير القدرة
بالتعريفين لانه يتصور النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه بعد اتفاقهما على تفسير
واحد كما نقل المحقق الدواني ان بعض الحكماء فسر القدرة بصحة الفعل والترك و
مع ذلك يكون قائلا بقدم العالم بيان ذلك ان المحققين من المتكلمين كا
لعلم قدس سره وغيره يقولون بان الشيء ما لم يجب عن علته لم يوجد فالايجا
ب الخاص واقع بالاتفاق فالواجب تعالى اذا اراد شيئا وجب وجود ذلك
الشيء مع ملاحظة الارادة ومع تلك الملاحظة يمتنع الترك فصحة الفعل والترك
انما تتحقق بالنظر الى ذات الفاعل فقط لان ذات الفاعل ~~فقط~~ لان ذات

و الحكماء

بالنظر الى الفاعل مع

الفاعل مع الارادة لانه حينئذ يمتنع الترك اذا عرفت هذا فنقول ان الحكماء ايضا يقولون
بصحة الفعل والترك بالنظر الى ذات الفاعل فقط لا بالنظر الى ذات الفاعل مع الارا
دة فلا جدوى لما قيل من ان المراد بصحة الفعل والترك الامكان الوقوعي لا الذاتي
فقط كما هو عند الفلاسفة لانه ان اريد ان الفعل والترك ممكن بالامكان الوقوعي
بالنظر الى ذات الفاعل فقط بدون اعتبار الارادة فهو حق عند الفلاسفة ايضا وان
اريد ان الفعل والترك ممكن بالامكان الوقوعي بالنظر الى ذات الفاعل مع الارادة
فهو باطل عند المعتزلة والفلاسفة جميعا غاية ما في الباب ان عدم ارادة وجود العالم
ممتنع عند بعض الفلاسفة وجائز عند المليين فليس النزاع بينهما الا في قدم العالم و
حدوثه على ما قال المحشي العلامة فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العا
لم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات
بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات فان
قيل اذا كان الفعل والترك صحيحا بالنظر الى ذات الفاعل عند الحكماء فلا يجوز لهم جعل

مقدم الشرطية الاولى واجبا ومقدم الشرطية الثانية ممتنعا لانه اذا كان المراد بالنفي الامكا
ن الذاتي فلا نسلم ثبوته في المقدمتين فان العالم ممكن فلا ينفك عنه صحة وجوده وعدمه
وان اريد به سلب الامتناع الذاتي والعرضي معا فلا نسلم انتفائه فان العالم موجود
فيكون واجبا بالغير فلا يصح سلب الامتناع المطلق عن عدمه فلا يظهر وجه لخلاف في
وجوب مقدم الشرطية الاولى بامتناع مقدمة الشرطية الثانية قلنا ان عدم العالم
ممكن بالنظر الى ذاته لامتناع زوال الامكان الذاتي عنه لكن عدم مشية تعالى له ممتنع
بالذات عند القائلين بالقدم ولا منافاة بين الامكان الذاتي والامتناع
بالنظر الى الغير الذي هو عدم المشية فعدم المشية غير واقع بل ممتنع عندهم فعدم
العالم غير واقع لعلته فامتناع عدم العالم انما هو بهذا الاعتبار لا مطلقا فكما ان
وجود العالم ممكن بالنظر الى ذاته وواجب بالنظر الى المشية كذلك عدم العالم
ممكن بالنظر الى ذاته لكن بالنظر الى عدم المشية ممتنع لان عدمه مستند الى وقوع
عدم المشية ووقوعه ممتنع عندهم فيصح بهذا الاعتبار ان عدم العالم ممتنع وايضا

والا يلزم الانقلاب صح

المقدمين

المقدمين هما المشية وعدم المشية لا وجود العالم وعدمه واعلم ان الملا المحقق قدس سره
قال في بعض تصانيفه لا شك ان الحيوان قد يصدر عنه افعال لا شعور له بها فضلا
عن القدرة عليها والارادة لها وذلك كالنمو وهضم الغذاء وقد يصدر عنه افعال يشعر بها
ويصدر عنه بحسب قصده الى ذلك ويصح صدورها عنه بغير قصده اليها فربما يصح صدور
فعل عنه ولا يقصده وربما يقصده لكن لا يصح صدوره فصحة الصدور واللاصدور وهو
المعنى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا ان يترجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما
يكون بالقصد الذي يسمى بالارادة والداعي فان قلت لم حكم بانحصار مرجح احد طرفي
المقدور على الاخر في القصد ولم لا يكون ترجيح بشيء اخر قلت لان كون الترجيح بالقصد معتبر
في القدرة لئلا ينتقض بالمرتعش فانه وان صح صدورها ولا صدورها عن المرتعش وهو
شاعر بها لكنه ليس قادرا عليها لان ترجيح صدورها ليس بالقصد فالقدرة صحة صدور
الفعل ولا صدوره عن الشاعر بصدوره عنه اذا كان مترجحا بالقصد والغرض ان
معنى القدرة ههنا ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل كذا

تعقل م

من حيث هو فاعل م

فی جمیع النسخ التی وصلت الینا والصواب ان یقال لیس الا الامکان بالنظر الی ذات
الفاعل کما یرشد الیه قوله وارادوا منها امکان الصدور واللاصدور بالنسبة
الی الفاعل من حیث هو فاعل و قوله مع اتفاقهما فی ان ایجاد العالم و کان کلمة
الا سقطت من القلم قوله فالنزاع بین الحکماء والمعتزلة لیس الا فی قدم العالم
وحدوثه قیل اقول اولا ان النزاع بین الحکماء والمعتزلة لا ینحصر فی قدم العالم بل فی
ایجاب الواجب ایضا و ما قرر الشارح القدرة بمعنی صحة والمعتزلة قائلون به کما اشار
بقوله ذهب الملیون قاطبة و الحکماء ینکرون ذلک الایجاب هو نفی الاختیار
بالمعنی المذکور فالنزاع قد وقع بین الحکماء والملیین ومنهم المعتزلة نعم لما کانت
الصفات عین الذات لم یبق لهذا النزاع بین الحکماء والمعتزلة وجه وهذا انما
لا یشیر الی حله و ثانیا ان التغیر الذی ذکره الشارح واف بالمقصود و ثالثا ان التغیر لیس
علی ما ینبغی بل المناسب ان یغیر الایجاب بامتناع انفکاک ایجاد العالم عن
الذات ازلا و رابعا ان فی التطویل اشارة الی دلیل اورده الحکماء لاثبات

قدم

قدم العالم حیث قالوا ان العالم قدیم اذ لو کان حادثا لتوقف علی شرط فیلزم التسلسل
فی الشروط ولما اورد علیهم بالحوادث الیومیة المتسلسلة من جانب المبدأ اثبتوا النقض
بعدم الاجتماع وانه لا استحالة فیه بخلاف الشروط المجتمعة فاشار الشارح الی توجه النقض
علیهم بقوله و یلزم التسلسل فی الشروط متعاقبة او مجتمعة وکلاهما محال اجمالا الی ان التثبث
فی جواب النقض بعدم الاجتماع غیر مجد فالتطویل لیس لاحتیاج المقام الیه بل لبیان
طریق اخر لتوجیه عبارة المصنف کانه مدعی ان الوجه الذی ذکره هذا القائل جلی لا یخفی علی من
عنده ظهوره و یتوهم انه لا فیه خفاء مع الاشارة الی الفائدة المذکورة انتهی کلامه و فیه
بحث اما اولا فلان قوله بل ایجاب الواجب ایضا منظور فیه لان الایجاب بالمعنی
الذی یثبت للطبایع منفی عن الواجب عند الحکماء والمتکلمین والایجاب بمعنی ثابت
للواجب عند الحکماء والمعتزلة اتفاقا فلا نزاع بینهما فی الایجاب فالنزاع لا یکون
الا فی ان المثبت هل هی لازمة لذات الواجب حتی یلزم قدم العالم ام لا حتی یلزم
حدوثه فالنزاع لا یکون الا فی القدم والحدوث قال المصنف فی شرح الاشارات

ما محصله ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى

المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته و

ان فاعليته ليست كفاعلية المجبورين من الطبائع الجسمانية وانه تام في الفاعلية

وان العالم ازلي مستند اليه وهذا صريح في ان الفلاسفة لا نزاع لهم مع المتكلمين في ثبوت

القدرة والاختيار للواجب واما ثانيا فلان قوله وثانيا ان التفسير ليس على ما ينبغي

ان اراد ان ذلك التفسير فيه فساد بحسب المعنى فليس الامر كذلك وان اراد ان هذا

التفسير ليس موافقا للتفسير المشهور فهو مسلم لكن لا يجب موافقة المشهور وبالجملة اذا

كان المقصود واضحا فلا حسن لمثل هذه المناقشة واما ثالثا فلان ما ذكره في التطويل اشارة

الى رد دليله لا يكون موافقا لما ذكره المحشي من ان نفي الايجاب المذكور لا يحتاج

الى التطويل الذي ذكره الشيخ في الاستدلال لانه يمكن اثبات ذلك بحذف

اكثر المقدمات ثم لم يدع المحشي انه لا يكون في التطويل فائدة اصلا فالمورد مسلم

ان الشارح عدل عن الدليل المناسب لاصل المطلب وعدل الى دليل اخر بوجه ذكره

فلان قوله وثالثا لانا

المورد

المورد لان المورد قال فالتطويل ليس لاحتياج المقام اليه آه فهذا صريح في تسليم ما اورد المحشي

على الشارح فما ذكره المورد لا يدفع ما ذكره المحشي بل تصويب لما ذكره المحشي فكيف يكون مختا

نا انه عليه فان قيل لم قال المحشي فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ولم يقل بين الحكماء والمتكلمين

كما يقتضيه المقام قلت الاشاعرة من المتكلمين لا يقولون بالايجاب بخلاف ما قال بين

الحكماء والمتكلمين يلزم ان لا يصح قوله واجب مع اعتبار الارادة لقائل ان يعارض

الصانع آه قيل واقول غرض المحشي لا ان المعارضة مندفعة اذ للخصم ان يقول على تقدير

عدم كون تأثيره تعالى في العالم بالايجاب بل بالاختيار يلزم لزوم الترجيح بلا مرجح مع جواز

وجود المرجح وهو علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في وقت فتوقف الايجاد

على هذا التقدير على شرط ثم كما ذكره في تحقيق مذهب الخصم ومن هذا المنع لا يتوجه على

اصل الدليل اذ محصله ان تأثير الواجب في ايجاد العالم ان كان بالايجاب الذي

زعمه الحكماء وكان العالم حادثا لتوقف التأثير على شرط بلا شبهة كما هو تحقيق للخصم

والحكماء ايضا وبهذا اتضح ان منع التوقف على تقدير كون الفاعل مختارا له وجه

واما على تقدير كون الفاعل موجبا والاثر حادثا فلا وجه له عند المص والمحكي رد ذلك
ظ جدا الثاني ان قوله بل له ان يقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف آه
مم والمستدل ما عرفت ومنه ظهر ان المص لا يمنع القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث آه على اطلاقه بل انما يمنعه على تقدير كون الفاعل مختارا لا موجبا الثالث
ان بيان اجزاء الدليل المذكور من جانب الاشعري غير تمام اذ هم يجوزون تخلف المعلول
عن العلة التامة واستحالته ماخوذة في الدليل فلا يصح الاجزاء من جانبهم ولو قيل انه عرضه
انه يمكن الاجزاء من جانب الاشعري الزاما للحكماء بقول اجزاؤه من جانب المص الزاما
لهم ظاهر اجدا مع ان المقام وبيان حاصل الكلام من جانبهم حيث اسقط التخلف بالى
على الالزام ثم لا يخفى منافاة ما ذكره في دليل الحاصل لما ادعاه او لا من ان هذا الاستدلال
المذكور في الشرح انما يناسب تابعي الاشعري لا منطبق كلامه بالفاظه وفيه بحث لان المحشي اشار
الى دفع البحثين الاولين بل الثالث ايضا بقوله ولا لازما للفرض الايجاب المذكور على ما
نقل صدر المحققين وغيره من ان التوقف على الشرط الحادث والتزام السلسلة في الشروط

يعني ان كون الحادث
متوقفا على شرط حادث
لا يكون لازما للفرض الايجاب
المذكور صح صح

بقو

بقوله بل الاثر دمرة من القائلين بالقدم قال صدر المحققين في رسالة اثبات الواجب
واما نسبة التزام هذا السلسلة الى الحكماء فافتراء وقال غياث المدققين في شرح اى قدماء الحكماء
المحققين فانهم انكروا ذلك كما لا يخفى على من تصفح الصحف المروية منهم وانما التزمه قوم
من المتحققين المتفلسفين المتاخرين ممن لا اعتماد على كلامه والمنكرون للسلسلة في
الشروط الحادثة بينوا كيفية حدوث الحوادث اليومية بوجه اخر وهو انهم اثبتوا حركة
سرمدية وهي امر واحد متصل وله اجزاء فرضية فكل فرد من الحوادث لا يكون لازما للموجب
الايجاب المذكور ومبنى المعارضة المذكورة انما هو كون التوقف على الشرط المذكورة
لانه بالفرض الايجاب المذكور ومبنى المعارضة المذكورة انما هو كون التوقف
على الشروط المذكورة لازما للفرض الايجاب المذكور وبالجملة اذا لم يكن التخصيص حقيقة
التوقف على الشرط الحادث وجه فيكون التوقف على الشرط الحادث اما ان
يكون حقا على الاطلاق فيتوجه المعارضة من غير اندفاع واما ان يكون باطلا على
الاطلاق فلا يصح استعمال الالزام لباطل في الدليل فاندفع بما ذكرنا بالثلثة الاول

يستند الى بعض معين من تلك الحركة الواحدة
وتفصيل ذلك مذكور في مقامه فظهر
ان التوقف على الشرط الحادث صح

من الايجاب كما لا يخفى وقوله مع ان المقام وبيان حاصل الكلام من جانبهم حيث اسقط
التخلف بالي في الالزام منظور فيه لان ما ذكره المحشي بقوله في حاصل كلامهم هو حاصل ما في
بقوله قالوا ان كان تأثيره تعالى وليس فيه اجراء الدليل باسقاط التخلف حتى يتوقف
كونه الزاميا او غير الزامي بقيتم قبل قوله وحاصل حيث قرر المعارضة اسقط التخلف
للاشارة الى ان العمدة في المعارضة هي استعمال المقدمة المذكورة في الدليل وهي التو
قف على الشرط لا التخلف قوله ثم لا يخفى منافاة ما ذكره في ذيل الحاصل لما ادعاه اولا
من هذا الاستدلال اي المذكور في الشرح انما يناسب تابعي الاشعري منظور فيه لانه
ان كان المراد بوجه المنافاة ان المحشي لما اسقط التخلف المأخوذ في الدليل المذكور في الشرح
واجرى باقي المقدمات من جانب الاشعري فيلزم ان لا يكون الدليل المذكور في الشرح مناسبا
بالاشعري لان معظم التغيير بل هو بيان مع التغيير لغرض في الحاصل ما نقل بقوله فقالوا ان
كان تأثيره تعالى لذلك قال في الحاصل كلامهم بالفاء التفريعية كما لا يخفى على من له ادنى
فطانة تبصر وبالاخر قلت هذا مدفوع عن المحشي لان المحشي نقل الدليل الذي ذكره الاشعري

باستعمالهم

باستعمالهم المقدمة المأخوذة في الدليل المذكور في الشرح وهي التوقف على الشرط وتمهيد لذلك
قوله فقالوا ان كان تأثيره تعالى لان المحشي اجرى الدليل من جانبهم واسقط التخلف وايضا
نقول على تقدير اجرائه من جانبهم واسقاط التخلف لا يلزم المنافاة اصلا لان فائدة الا
سقاط هي التنبيه على ان مدار المناسبة وعدمها هو استعمال المقدمة المذكورة في الدليل
وهي التوقف على الشرط في اثبات المطلوب وان كان المراد بوجه المنافاة امرا اخر فليبين حتى ينظر
في صحته وفساده ويمكن ان يقال ان مراده بوجه المنافاة هو ان الدليل الذي نقله المحشي بقوله
فقالوا ان كان تأثيره تعالى يفهم منه ان الاشعرية ايضا لا يقولون باللزوم بين كون
الشيء حادثا وبين كونه متوقفا على الشرط فالتوقف على الشرط لا يكون حقا عندهم ايضا كالعلم
وغيره فلا يصح لهم استعمال تلك المقدمة في اثبات مطلوبهم فالدليل المذكور في الشرح لا
يناسب تابعي الاشعري وفيه نظر لان الدليل المذكور الذي نقله المحشي من جانب الاشعري
يرجع حاصله الى قياس مخلف كان يقال لا يتوقف تأثيره تعالى في الحادث على امر غير ارا
دة الواجب جل شأنه والا يلزم القدم والتسلسل بيانه ان ذلك الامر الذي يكون غير

وعدمهاهم

لم ايّه وتحال ان المحشي
قد حكم بان الدليل المذكور
في الشرح انما يناسب م

ارادة الواجب جل شانه لامر اما ان يكون قديما او حادثا فتأثيره تعالى فيه ايضا موقوف
على امر سوى ارادته تعالى وهكذا فيلزم التسلسل وكلاهما باطل فثبت المطلوب وبهذا الوجه يصح لهم
استعمال التوقف على الشرط في اثبات مطلوبهم فيكون اخذ تلك المقدمة مناسبا لهم وهذا
هو غرض المحشي **قوله** فالحق في الاستدلال ما مر سابقا وهو قوله بل يحق ان يبني في
ابطاله ان تأثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدم جز
وزه **قوله** افترقوا الى فرق في هذا المقام بذكر الداعي واعلم ان في الداعي ستة مذاهب
احدها نفي الداعي مطلقا غير الارادة وهو مذهب الاشعري لان المرجح عندهم هو نفس
الارادة بناء على انهم جوزوا الترجيح بلا مرجح وثانيها ان الداعي نفس ذات الواجب
جل شانه وهو مذهب الحكيم وثالثها ان اول الايجاد وهو قسمان اما بالاولوية والوجوب
فقد حصل اربعة مذاهب وخامسها مصلحة تعود الى العالم وسادسها العلم بالمصلحة
وهو مذهب العلامة المحقق قدس سره **قوله** اي قدم الفعل المطلق انما قال هذا لان
القائلين بالايجاب وهم القائلون بقدم العالم يقولوا بقدم العالم بجميع اجزائه

فان كان قديما يلزم قدم الحادث وان كان حادثا م

ثلثه م

وانحصار

وانحصر فلا يكون الواجب جل شانه عندهم موجبا بالنظر الى جميع اجزاء العالم بل يكون
الايجاب بالنظر الى جميع اجزاء العالم بل يكون الايجاب بالنظر الى بعض اجزائه كيف لا وهم
اتفقوا قايلون بالحوادث اليومية فاللازم من الايجاب هو قدم فعل المطلق المتحقق في
ضمن الممكنات القديمة عندهم نعم لو قالوا بالايجاب بالقياس الى جميع اجزاء العالم لم
يكن لتخصيص المحشي وجه فتخصيص المحشي لدفع ما يتوهم انه لم لا يجوز ان يكون الايجاب بالنسبة
الى بعض اجزاء العالم دون بعض كما هو مذهب القايلين بالقدم وبالجملة قدم الفعل
المطلق الذي هو من العالم لازم البتة سواء كان الايجاب بالنسبة الى جميع اجزاء العالم
او بعضها بخلاف قدم جميع اجزاء العالم فانه لا يلزم مطلقا وعلى جميع التقادير اذ لو
ف هذا لوقف وجه اندفاع ما قيل من انه لا وجه للتخصيص بل الظاهر لزوم قدم كل فرد
تحقق من الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد
بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب الاشاعرة القايلين بان
لا فاعل في الوجود الا الله ظاهر بان الدليل بلا شبهة وهذا اشنع وافحش كما لا يخفى انتهى

ما قيل بالفاظه وجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا **قوله** عليه ما تقرر الاشارة اليه في قوله بل يحتاج ان
يبقى في اثباته ان تاثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدم
من ضرورة قوله ممنوع على خبر لقوله كون لزومه وقوله لمحالية هذا الحدوث سند للمنع وقوله
وامكان استلزامه الخ عطف على قوله محالية هذا الحدوث وقوله مستلزم لتقدم الشيء على
نفسه خبر لقوله ذلك التوقف هذا بيان نظم العبارة وارتباطها وبيان المقصود هو ان
في قول المستدل اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث بحثا من وجهين احدهما ان التوقف
على الشرط الحادث غير تام عند المص واكثر المتكلمين ولا يكون لازما لفرض الايجاب المذكور على ما
مر واستدلال ذلك المنع بان التوقف على الشرط الحادث يجوز ان يكون محالا لجواز ان
سند مر
يكون حدوث الفعل المطلق محالا على تقدير كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب بالمعنى المذكور
ويكون ذلك المحال مستلزما لمحال اخر وهو التوقف على الشرط الحادث وان امكن حتى يجوز
استحالة في الدليل لان استعمال المحال في الدليل يضر المستدل لانه صح للخصم ان يقول
ان المحال لزم من اخذ المحال في الدليل فان قيل هذا البحث في وهو قوله لجواز ان يكون

فلا يكون التوقف على الشرط الحادث مه

حدوث

حدوث الفعل المطلق محالا لا يضر المستدل لان غرض المستدل هو اثبات ان حدوث
محالا مه حس
الفعل المطلق من العالم على فرض الايجاب بالمعنى المذكور محال فتسليم ان حدوث العالم
على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور محال هو بعينه تسليم مدعى المستدل فلا يضره فيكون هذا
البحث خارجا عن قانون المناظرة فلهذا يمكن ان يقال في توجيهه ان تسليم المانع مدعى المستدل
لا يثبت مطلوبه بل لا بد له من برهان والبرهان المذكور مدخول بناء على الاحتمال المذكور
وايضا هذا دخل في السند الاخص وثانيهما ان التوقف المذكور مستلزم لتقدم الشيء على
تام مه
نفسه بيان ذلك ان تاثيره تعالى اذا كان في العالم بالايجاب يلزم قدم الفعل
المطلق والا يلزم حدوث الفعل المطلق اولا واسطة بينهما فاذا كان تاثيره تعالى في
دهر
العالم بالايجاب ويكون الفعل المطلق حادثا ويكون تاثيره تعالى في الفعل المطلق
بحادث موقوفا على شرط حادث يلزم تقدم الشيء على نفسه لان الشرط الحادث
الذي يكون موقوفا عليه للفعل المطلق يكون فردا من ذلك الفعل المطلق فيكون الفعل
المطلق متحققا فيه لان الفرد لا ينفك عن الطبيعة فيلزم تحقق الطبيعة فيلزم تقدم الشيء

تحقق مه

قبل تحقق الطبيعة مه

على نفسه وهو ظ فاذا كان الفعل المطلق حادثا فلا معنى لكون تاثيره تعالى فيه متوقفا على شرط

حادث فان قيل هذا لا يضر المستدل لان غرضه اثبات المفسدة فهذا الذى ذكرتم مفسدة اخرى

فيكون المفسدة اشد قلنا غرض المحشى ان المقدمة الماخوذة فى الدليل وهى التوقف على

الشرط الحادث غير تم عند الخصم بل باطل عنده بالوجه الذى ذكرنا فكيف يجوز للمستدل

استعمال تلك المقدمة الباطلة فى دليله وبالجملة اثبات مفسدة اخرى انما يفيد المستد

ل على تقدير كون مقدمات دليله صادقة ولم يكن امرا محالا لكن اذا كانت مقدمة

من مقدمات دليله محالا ويكون ذلك المحال اخر فللمانع ان يقول ان ذلك المحال نشاء

من المحال الذى اخذ فى الدليل وهو التوقف على الشرط الحادث فيكون الدليل مقدوحا

وهذا هو غرض المحشى وبما قررنا واوضحنا مراده اندفع ما قيل ولا يخفى ما فيه وقد عرفت

ان المقصود انه لو كان فرد من العالم حادثا لتوقف على امر حادث وهذا لا شبهة فيه

وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع

ايضا وغاية ما لزم استلزام المحال ههنا كون فرد من العالم متقدما على اخر لا تقدم الشئ

مستلزما للمحال الخ



على نفسه مع ان فى الكلام فى وجه عن قانون المناظرة فافهم انتهى ما قيل بالفاظه ووجه انه

لا يبعد الوقوف على ما ذكرنا من الظاهر وقوله مع ان فى الكلام فى وجه آه اشارة الى

البحث الذى ذكرنا بقولنا فان قيل هذا البحث آخ وقد عرفت توجيهه ايضا قوله

لا حاجة الى هذا التقييد اعلم ان الموجب بصيغة المفعول يكون معناه ما اثبت له

الايجاب فالفاعل الموجب بصيغة المفعول لا يكون الا تاما ولا يطلق هذا الا على الطبا

يع كالنار والماء بالنسبة الى مقتضى طبيعتهما والفاعل الموجب بهذا المعنى يكون مقابلا

للفاعل المختار والموجب بصيغة الفاعل هو ما يقتضى الوجوب للغير اى الى اثره

والموجب بهذا المعنى قد يكون تاما وقد لا يكون تاما مثلا اذا كان الفاعل المختار مستجمعا

للشرائط يكون موجبا تاما واذا لم يكن مستجمعا للشرائط فانه لم يكن موجبا تاما فالموجب

الواقع فى كلام الشارح يكون بصيغة الفاعل وقوله التام قيد احترازى وكان المحشى

اراد بصيغة المفعول والموجب بصيغة المفعول لا يكون الا تاما ولهذا اعترض

على الشارح بان قيد التام مستدرك والحق ان هذا الاعتراض لا رتبة له لانا لو سلمنا

تابدر

ان الموجب بصيغة الفاعل لا يكون الا تاما ومع ذلك ذكر الموجب مع التام لا يلزم
منه فساد لان كثيرا ما يذكر في العبارة شئ مستغنى عن شئ مع ذكره ذلك الشئ **قوله** لان
الموجب التام مشترك بين الموجبين هذا لا ينافي كونه للتوضيح لان غرض المجيب هو ان
هذا القيد ليس احترازيا بل يكون بيانيا وكونه مشتركا بين الموجبين لا ينافي كونه بيا
نيا لان الحاصل يرجع الى ان الموجب التام متحقق في موجبين ومشترك بينهما وكان
المحشي جعل معنى التوضيح التعين وعدم الاشتراك فى هذا اجاب بانه لا توضيح فيه لانه
مشترك وليس كذلك بل المراد من التوضيح هو ان هذا القيد ليس احترازيا بل يكون
بيانيا **قوله** وايضا التخلف عن الموجب التام هذا اشارة الى بحث اخر وهو انه يجوز
ان يكون التخلف عن الموجب التام امرا محالا ومستلزما للمحال الاخر وهو اجتماع المتنا
فيين اللذين هما الموجب التام بالمعنى المذكور وحدوث اثره فيلزم اخذ المحال
في الدليل على ما عرفت سابقا فلا نطول بذكره **قوله** وايضا ذلك التخلف لازم
لحدوث آه هذا اشارة الى بحث اخر وحاصله انه اذا كان الفاعل موجبا تاما واثره

حادثا

حادثا يلزم التخلف البتة سواء كان موقوفا على شرط حادث ام لا لان ذلك لانه اذا
كان حادثا يجب ان يكون في لا ازل والموجب التام يكون في الازل فيلزم التخلف سواء
كان موقوفا على شرط حادث ام لا فاعتبار التوقف على الشرط الحادث يكون مستد
ركا واعلم ان هذا البحث وهو قوله وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثره المو
جب مدافع للبحث الآتي وهو قوله اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق ويمكن
ان يقال ان كل واحد من البحثين يكون مع قطع النظر عن الاخر وهذا التوجيه ذكره السيد
الشريف في حاشيته على شرح حكمة العين في مثل هذا المقام وبالجملة ان هذه الابحاث ههنا
تطلق في مقام المنع وتنزلا اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق آه يعني يلزم من
فرض حدوث الفعل المطلق قدمه لان الشروط اذا كانت متعاقبة غير متناهية يكون
طبيعة الفعل المطلق محفوظة متعاقب تلك الشروط المتناهية لان تلك الشروط في
افراد الطبيعة الفعل المطلق فيكون طبيعة الفعل المطلق قديمة وافرادها حادثة وهذا
ليس موافقا للتحقيق فان اشتهيت ان تعفو بالقول السابق فاستمع لما يتلى عليك

*وثانيهما الازلية الغير الزمانية صح*

من الفحص البالغ اعلم ان القدم والازلية قسمان احدهما القدم الزماني والازلية الغير
الزمانية والقدم الغير الزماني فالشيء الذي يكون ازليا زمانيا انما يكون باعتبار ان
ليس جزء من اجزاء الزمان في جانب الماضي الا ويكون ذلك الشيء موجودا فيه ويحاذيه
الزماني في مقابلته والشيء الذي يكون قديما غير زماني انما يكون باعتبار ان لا يكون
وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج اصلا والحادث في مقابلته فظهر من هذا ان للحدوث
ايضا معنيين اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يكون طبيعة قديمة بالزمان وافرادها حادثة
ولا يجوز ان يكون الطبيعة قديمة غير القدم الزماني وهو القدم الواقعي مع كون جميع
افرادها حادثة حدوثا واقعيا اما الاول فلان الزمان لما كان قابلا للقسمة لا الى
نهاية فيجوز ان يكون جزء من اجزائه فرد من طبيعة ويكون في جزء اخر فرد اخر من تلك
الطبيعة وهكذا ولا يكون فردا منها في جزئين من الزمان بل كل فرد في جزء منه فقط فصدق
ان الطبيعة موجودة في جميع اجزاء الزمان دون فرد منها فيكون افرادها حادثة
بالزمان والطبيعة قديمة بالزمان وهذا مثل ما يقال ان الورد كان شهرا او شهرين

والحال

---

والحال ان فردا منه لا يكون شهرا او شهرين فليفرض بدل الشهر والشهرين السنة والسنين
وليفرض بدل السنة والسنين كل الزمان فانه لا يتفاوت الحكم في ذلك بالكثرة كما وقصا
الطول لم يختلف الحكم وهو ظاهر على من الضعف من نفسه واما الثاني فلان القديم الواقعي هو
ما لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج اصلا والحادث الواقعي ما يكون وجوده مسبو
قا بالعدم في الخارج واذا كان جميع افراد طبيعة واحدة مسبوقة بالعدم في الخارج يلزم
ان يكون الطبيعة ايضا مسبوقة بالعدم والا يلزم تحقق الطبيعة مجردة عن الفرد في الخارج
والواقع لا وجود بها على ما تقرر في موضعه ولو فرض ان تلك الشروط الغير المتناهية حادثة
حدوثا واقعيا يلزم ان يكون الطبيعة المتحققة في ضمن تلك الشروط حادثة حدوثا
واقعيا والا يلزم تحقق الطبيعة مجردة عن الفرد ولا تفاوت في ذلك الحكم بين كون تلك
الشروط متعاقبة او مجتمعة وبالجملة اذا كانت طبيعة ما من الطبائع قديمة غير القدم الز
ماني فلا يتصور ذلك الا بان يكون جزئي من جزئياته بحقيقة قديما قوله لا يخفى عليك
انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام بناء على ان تلك الشروط

*النفس صح*

*وهو باطل لان الطبيعة مجردة صح*

لما كانت حادثة فلا يتصور اجتماعها في الازل بل لا بد ان يكون اجتماعها في اللازال فيكون
المشروط مع شرايط في اللازال والموجب في الازل فيلزم التخلف وهو ظ وهذا البحث قد علم
فيما سبق فلا احتياج الى ذكره مرة اخرى قيل قال بعض الاعلام لا يخفى عليك انه يلزم على هذا
التقدير تخلف المعلول عن الموجب التام واقول هذا اذا كان الاجتماع في الازل او للاجتماع احتمال اخر
بينهاك عليه فتنبه انتهى كلامه وفيه نظر لانك قد عرفت ان لزوم التخلف ليس باعتبار ان الشر
وط مجتمعة في الازل والمشروط في اللازال فيلزم التخلف بل مراد المحشي انه لما كانت الشروط حادثة
فلا يتصور اجتماعها الا في اللازال فيكون المشروط حادث مع شرايطه الحادثة في اللازال والموجب
التام في الازل فيلزم التخلف واما قوله وللاجتماع احتمال اخر بينهاك عليه فتنبه فاعلم ان هذا
القايل عنون قول الشارح متعاقبة ثم قال التي في الحدوث بان يحدث شرط عقيب
شرط سواء بقي الاول اولا كما في المعد وعلى الثاني يكون في اطلاق الشرط تجوز وبما قررنا
يظهر معنى الاجتماع انتهى كلامه فانظر في كلامه هل ينفع له في الاعتراض على ما قاله المحشي ويمكن
ان يوجه كلامه بان مراده ان الشروط المجتمعة الحادثة في اللازال لما كانت غير متناهية

يكون

يكون الطبيعة متحققة في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية فيكون الطبيعة قديمة والافرا
د حادثة فلا يلزم التخلف الطبيعة عن الموجب التام وفيه نظر لان غاية ما توهم كون الطبيعة
قديمة وافرادها حادثة انما هو في صورة تعاقب الافراد لا الاجتماع ولهذا ذكر المحشي ذلك
الاحتمال في صورة تعاقب الافراد كما اوضحناه مع بيان ما هو حق التحقيق بالتصديق لان
قدم الطبيعة في صورة الاجتماع المذكور ليس معقول ساير على جواز تحقق الامور الغير المتناهية
دفعة مع لا تفاوت بين الطبيعة وافرادها في الوجود ومعنى اجتماع الشرط مما يفهم مما نبه
عليه هو ان لا يحدث شرط عقيب شرط بل يكون حدوث جميعها معا مع لا تفاوت
بين الطبيعة افرادها لان وجودها على هذا الفرض يكون معا قوله لا خفاء عليك اه
واعلم ان عنوان هذه الحاشية متقدم على عنوان الحاشية السابقة عليها وايضا
هذا البحث قد علم مما سبق في قوله وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر
الموجب بالمعنى المذكور اه وكان اعادة هذا البحث لذكر قوله فان قيل مراد الشارح
ح لانه لا يمكن هذا التوجيه من جانب الشارح وهو لم يذكره فيما سبق اراده ذكره

ههنا وحاصل التوجيه هو ان مراد الشارح من قوله يلزم قدمه القدم بالشخص او القدم
لجميع الاجزاء والا يلزم محدوث بالشخص ومحدوث بالشخص انما يتم بشرط حادثة فلا بد من
قوله اذ لو كان حادثا الخ ولا يكون مستدركا وحاصل [illegible] ذلك التوجيه هو ان الاستدرا
ك باق بحاله لانه يتم المقصد بدونه بان يقول في بيان المنافاة بعد ان تاثيره تعالى في وجود
العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه بالشخص او القدم لجميع الاجزاء والكل باطل لما بينا قبل
فقوله اذ لو كان حادثا الخ مستدرك في البيان فان قيل يجوز ان يكون هذا بيانا وما ذكره
الشارح بيانا له قلت هذا مدفوع بما ذكره المحشي بقوله وايضا لا يندفع به **قوله** المص قدس
سره والواسطة غير معقولة معنى كلامه قدس سره موافقا لما ذكره في نقد المحصل ولا باس
بان ننقل عبارته قال فيه بعد ما نقل هذا الاعتراض الذي ذكره الشارح عن الامام الرازي انه
والمعتمد في ابطاله ان الواسطة يمتنع ان يكون واجبة الوجود لامتناع ان يكون الواجب
اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم ما سوى المبداء الاول فاذا وقع الوا
سطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محال انتهى كلامه وقد ظهر توجيه كلام المص وهو قوله
بقي ح

لان المراد من العالم

والواسطة

والواسطة غير معقولة ان بعد نفي الايجاب ~~يتوهم انه لا يلزم ثبوت الاختيار الذي لنا~~ ب
الذي علمنا من الطبايع منفي عن الواجب جل شانه لكن للمتوهم ان يقول ان الاختيار الذي
فينا هو من بعض الموجودات كالانسان مثلا ليس في الواجب ايضا لان اختيار الواجب تعالى
ليس من قبيل اختيارنا لان اختياره واجب واختيارنا ممكن فيلزم ثبوت الواسطة بين الايجاب
الذي في الطبايع وبين الاختيار الذي فينا فاشار قدس سره الى دفع هذا بقوله والواسطة
غير معقولة وحاصله انا سلمنا ان اختيار الواجب جل شانه ليس من قبيل اختيارنا بمعنى انه ليس
ممكن واختيارنا ممكن وانه ليس زيدا واختيارنا زائد لكن لا يخرجه عن كونه اختيارا بل اللازم
ح ان يكون اختياره من ذكره آكد واقوى من اختيارنا ويكون اختياره فردا كاملا من الاختيا
ر ومثل ذلك ان الوجود اذا وضناه قائما بذاته فهذا لا يخرجه عن كونه وجودا بل يكون
فردا تاما من الوجودات كالبياض مثلا فانه لو جاز قيامه بنفسه بدون الموضوع لكان بياضا
تاما حاصلا في نفسه فقس على ذلك علمه تعالى وقدرته وحيوته وغيرها من الصفات الكمالية وعلى هذا
التوجيه يكون اعتراض الشارح على المص قدس سره الكلام غير مقابل نشأ من سوء فهم مراده

لكن

قدس سره ووجه بعض الشارحين كلام المص بحيث يكون اعتراض الشارح غير مقابل ايضا و
حاصله ان موجد الشيء لا يخ اما ان يكون بوجه لا يمكن ان يتخلف عنه معلوله اولا فان كان
الاول كان موجبا وان كان الثاني كان مختارا فلو لم يكن الباري سبحانه وتعالى قادرا
مختارا كان موجبا لانه لا واسطة بين كون موجد العالم قادرا وبين كونه موجبا على ما ذكر
فانه يجوز ان موجد العالم لا يكون قادرا ولا موجبا بل يكون متوسطا بين الاختيار والا
يجاب غير معقول والى هذا اشار المص بقوله والواسطة غير معقولة والوجهان متقاربان
قيل اقول لا يبعد ان يكون قول المص قدس سره اشارة الى رد قول الاشاعرة الذاهبين
الى ان القدرة ممكنة ولا يجوز ان يكون علتها غير الذات لاستحالة احتياج الواجب في
الصفة الحقيقية الى امر خارج لكونه نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه اتفاقا ولان غير الذات
مستند الى الذات فيكون الذات موجبة لايجاده لا قادرا لاستحالة التسلسل فلا يجوز
ان يكون الذات فاعلا بالاختيار للقدرة بهذا الاخير بعينه فيلزمهم كون الذات مو
جبا في البعض فلا يكون قادرا على الكل وليس ايضا موجبا في الكل وهو الواسطة بين القادر

*زايدة على الذات وتوجيهه انه لما امتنع تعدد الواجب يكون القدرة*

والموجب

والموجب المنفية بقوله والواسطة غير معقولة ويجي بيان عدم المعقولية في الكتاب عن قريب
وح لا توجه لما سنذكره الشارح انتهى كلامه بالفاظه ويمكن ان يناقش بانه لا حسن بهذا التو
جيه لان رد مذهب الاشاعرة وبيان المفاسد التي يلزمهم عليهم سيجي وهو مبحث براسه وليس
غرض المص الاشارة الى رد مذهبهم هنا لانه قدس سره يبحث له بحثا على حدة على ما سياتي
ويمكن ان يق ان قول المص قدس سره اشارة الى جواب الاعتراض الذي اورده الشا
رح وتقريره ان المختار اكمل واتم من الموجب والمنع عليه مكابرة كما ذكره غياث المحققين و
خالق الكل من المخلوق وهذا بديهي ايضا فاذا كان كذلك لم يصح ان يكون المخلوق قادرا
وخالقه غير قادر فتجويز كون الواجب غير قادر واثره قادرا غير معقول لانه يستلزم ان يكون
المخلوق اشرف من خالقه واكمل منه ويمكن ان يق ايضا ان قول المص والواسطة غير معقولة
اشارة الى دفع ما اورده الشارح وتقريره ان موجد القادر المختار وخالقه يجب ان يكون
قادرا كما ان موجد العالم يجب ان يكون عالما على ما يجي في مبحث اثبات علم الواجب
جل شانه فتجويز كون الواسطة قادرا مختارا دون موجده وخالقه غير معقول والوجهان

مستقاربان لكن الفرق بينهما بين واعلم ان جميع ما ذكرنا من التوجيهات لقول المص
والواسطة غير معقولة انما هو على سبيل المماشاة وعدم بيان الايجاب الذي هو محل
النزاع بين الحكماء والمتكلمين فنقول قد عرفت فيما سبق ان الايجاب له ثلث معان احدها
الايجاب الذي يكون للطبايع كالنار وهذا المعنى منفي عن الواجب جل شانه باجماع العقلاء
وثانيها الايجاب الخاص وهو الوجوب بالنظر الى الارادة وهذا الوجوب ثابت له
تعالى باجماع الحكماء والمعتزلة لانه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين في اثبات القدرة والاختيار
على ما نقلنا عن المص في شرح الاشارات وثالثها امتناع انفكاك وجود العالم عن وجود
الواجب تعالى شانه وهذا المعنى ثابت له تعالى عند الحكماء القائلين بقدم العالم ومنفي عنه
جل شانه باجماع المتكلمين بل باجماع المليين فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في المعنى
الاخير وهذا النزاع يرجع الى النزاع في قدم العالم وحدوثه فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين
ليس الا في قدم العالم وحدوثه اذا عرفت هذا التحقيق فيمكن لك توجيه كلام المص على
وجه يكون مبنيا على هذا التحقيق كان يق ان هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان معترضا

يفرض

يفرض بانه يبقى احتمال اخر وهو انه يجوز ان لا يكون الواجب جل شانه موجبا بالايجاب الذي
للطبايع ولا موجبا بالايجاب الذي بالنظر الى الارادة والاختيار فلا يكون موجبا
ولا مختارا بل يكون واسطة بينهما فيكون موجبا بايجاب اخر بينهما فاجاب بان الواسطة
غير معقولة ووجه عدم المعقولية هو انه ان لم يكن شعور وارادة واختيار في فعله فيكون
كالطبايع وان كان شعور وارادة واختيار في فعله فيكون مختارا وايضا يجي البرهان على
اثبات القدرة والاختيار له جل شانه فلا معنى للواسطة اصلا ويمكن حمل كلام المص على
وجه اخر وهو ان هذا رد على القول بان النزاع بين الحكماء والمتكلمين في امرين احدهما
في الايجاب والاختيار وثانيهما في القدم والحدوث وحاصل الرد ان الايجاب الذي هو
للطبايع منفي عنه جل شانه باجماع العقلاء واثبات القدرة والاختيار والايجاب
بسبب الارادة والاختيار مشترك بين الحكماء واكثر المتكلمين والواسطة بين الايجاب
الذي للطبايع وبين الايجاب الذي بالارادة والاختيار غير معقولة فلا يتصور النزاع
في الايجاب فقط فيتعين ان يكون النزاع فيه منحصرا في قدم العالم وحدوثه فالنزاع بين

الحكماء والمتكلمين ليس الا في قدم العالم وحدوثه لان الواسطة غير معقولة وهذا التوجيه وجيه
موافق لما ذكره المص قدس سره في شرح الاشارات من انه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين في
اثبات القدرة والاختيار للواجب جل شانه بل النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه
الشارح اقول لم يثبت فيما سبق الى آخره هذا الاعتراض انما نشاء من عدم فهم غرض المص قدس
لانه قدس سره لم ينقل وجود العالم بعد عدمه فيما سبق بنفي الايجاب حتى يرد عليه انه لم
يثبت فيما سبق الى اخر ما ذكره الشارح وليس في كلام المص اشارة الى تعليل هذا المطلب
بنفي الايجاب فكيف يصح الجزم بان تعليله يكون بما سبق ثم الاعتراض عليه فيحتمل ان يكون
تعليل هذا المطلب بالاجماع والحديث النبوي صلعم المشهور الدال صريحا على هذا ولما كان
المشهور ان دليل وجود العالم بعد عدمه هو الاجماع والحديث النبوي المشهور
الدال صريحا على هذا لم يصرح المص قدس سره بها لان الشهرة كفت مؤنة الذ
كر وقد عرفت سابقا توجيهات اخر لكلام المص بحيث يندفع بها اعتراض الشارح
قوله اقول العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث قبل اثبات

حدوث



حدوث العالم بالاجماع والحديث مستلزم للدور لان حجية الاجماع والحديث موقوف (يتوقف)
على اثبات النبوة واثبات النبوة موقوف على كون الواجب تعالى
قادرا لا موجبا لانه لو كان موجبا لكان لقائل ان يقول يجوز ان لا يقدر على عدم
اظهار المعجزة في يد الكاذب فاثبات حدوث العالم متاخر عما هو متاخر عن ثبوت
القدرة فيه بمرتبتين واجيب بان اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة بمعنى صحة
الفعل والترك بل على القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لانه على تقدير
الايجاب الذي ذكره الحكماء يكون افعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح فلا يجوز عليه تعالى
اظهار المعجزة في يد الكاذب لانه قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه ونقل غياث المدققين
في رسالة دليل الهدى انه اذا شوهدت المعجزات يحصل اليقين بصدق صاحب
المعجزة بلا ارتياب في تحصيل العلم بكل ما اخبر حتى بوجود الواجب ايضا وكذلك سائر
صفاته تعالى وكذلك حدوث العالم واحوال المعاد فحينئذ اثبات النبوة لا يتوقف
على القدرة والاختيار مطلقا بل على وجود الواجب تعالى ايضا لان اثبات النبوة

لا يكون الا باظهار المعجزة ونحن ان بين ان اثبات النبوة موقوف على وجود القدرة والاختيار
لا على العلم بوجود القدرة والاختيار لانا نعلم بديهة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح
عقلا يجب تنزيهه تعالى عنه وهذا القدر كاف في اثبات النبوة وبعد اثبات النبوة نثبت
صدق النبي صم واذا ثبت صدقه في كل ما اخبر به ومنه حدوث العالم فيجوز ان يكون اثبات
النبوة موقوفا على اصل القدرة والاختيار والعلم بالقدرة والاختيار يكون موقوفا
على اثبات القدرة فقد حصل اختلاف الجهة فلم يلزم الدور كان للعدم شركة في
افادة الوجود له هذا البرهان وتوجيهه على وجه ان كل ممكن بما هو ممكن وباعتبار ذاته
تحريره
بذاته لا يكون الا بالقوة الصرفة وليس له بهذا الاعتبار استشمام رائحة من الفعل فلابد
ان يكون لكل ممكن مخرج من القوة الى الفعل ولابد ان يكون ذلك المخرج بما هو مخرج
من القوة الى الفعل بالفعل من كل الوجوه والا يلزم ان يكون للقوة دخل في اخراج الشيء
من القوة ~~الى القوة~~ الى الفعل وهو باطل بالبديهة فيلزم ان يكون المخرج المذكور بالفعل ح
الفعل بدر
~~الفعلية~~ من كل الوجوه انما هي صفة الاول جل شانه فثبت من هذا ان مفيض الفعلية

مثبت صدقه صح

اصلا وهو ظ جلي صح

من كل الوجوه والفعلية صح

والوجود



والوجود ليس الا الواجب جل سلطانه فان قيل لم لا يجوز ان يكون الممكن بعد اكتساب
الوجود من الواجب جل شانه وبعد خروجه من القوة الى الفعل مفيضا للوجود على ممكن اخر قلت
مسلك التحليل يبطل هذا الاحتمال بيان ذلك ان العقل يحلل الممكن الموجود الى ما بالقوة
خلف
والى ما بالفعل ثم نقول ان ما بالقوة لا دخل له في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيطرح
فاذا ثم ننظر الى ما بالفعل فلو كان مشوبا بالقوة فنحلله ايضا وهكذا الى ان ينتهي الى ما بالفعل
المحض وليس هذا الا الواجب بالذات جل ذكره فظهر من هذا سر ما وقع في الكتاب الكريم
الا انه الا هو خالق كل شيء ولا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهل من خالق غير الله وصحة
قول من قال ان الامكان علة الحاجة الى العلة انما هي في بادي الراي واول النظر وبعد التحقيق
والتعمق في النظر ينكشف ان الامكان علة للاحتياج الى علة واجب الوجود بالذات
فان قيل اذا كان موجد جميع الاشياء هو الواجب جل ذكره فينهدم بنيان التكاليف
الشرعية والثواب والعقاب وغيرها قلت لا منافاة بين ما حكم عليه البرهان واقتضاه
وبين ما ~~حكم عليه البرهان~~ كون العبد فاعلا مختارا الذي هو مناط صحة التكاليف

لا احتياج صح

الشرعية والثواب والعقاب لان الذي دل عليه البرهان هو ان مفيض الفعلية والوجود
لا يكون الا الواجب جل شانه لا انه لا يكون ممكن موقوفا عليه بالنسبة الى ممكن اخر ولا يكو
ن ممكن جزء المؤثر لممكن اخر فهذا مما لا ينفيه البرهان فنقول ان العبد فاعل لما هو يعني انه
مباشر لفعل ويكون هو باعتبار قدرته وارادته جزءا اخيرا من العلة التامة فقدرته
العبد وارادته لهما دخل في افعاله وهذا القدر كاف في صحة التكليف والعقاب والثواب ويشهد
بذلك ما روي عن بعض ائمتنا صلوات الله عليهم اجمعين لا جبر ولا تفويض في
افعالنا الاختيارية بل امر بين امرين وسيجيء تفصيل ذلك في مبحث افعال العباد فان
قيل ح لا تفاوت بين مذهب الاشعري والمعتزلي لان الاشعري يقولون ايضا
انه لا مؤثر في الوجود الا الله قلت فرق بينهما لان الاشعري وان كانوا قائلين
بانه لا مؤثر في الوجود الا الله لكن ما يكون ايضا بانه ليس ربط عقلي بين ممكنين
بل عادة الله جارية بان يتحقق افعال العبد مثلا عقيب ارادة العبد وليست ارادته
موقوفا عليها وبالجملة الاشعري يقولون انه ليس ربط عقلي بين ممكنين اصلا حتى قالوا

عليها مدر

ان النتيجة

ان النتيجة فائضة من المبدأ الفياض من غير ربط عقلي بين المقدمات والنتيجة بل بطريق جري
عادة الله بتحقيق ان النتيجة عقيب ترتيب المقدمات بخلاف المعتزلي فانهم يقولون
بالربط العقلي بين ممكنين ولهذا قالوا بالوجوب العقلي ايضا بخلاف الاشعري فانهم
لم يقولوا الا بالوجوب الشرعي واذا عرفت بالبرهان ان مفيض الوجود لا يكون الا الواجب
جل سلطانه وان الامكان بالفحص والبرهان علة للاحتياج الى الواجب بالذات لا الى علة
ما مطلقا فاعلم ان سلسلة الممكنات المترتبة اذا لوحظت باعتبار ان كل واحد واحد
منها بحسب جوهر ذاته الممكنة محوج الى الواجب بالذات بالذات يكون بهذا الاعتبار سلسلة
عرضية وجميع آحاد تلك السلسلة متساوية في الفاقة والاستناد اليه جل شانه ابتداء
بلا واسطة واذا لوحظت تلك سلسلة باعتبار ان بعضها مربوط ببعض اخر ومتوقف
عليه من حيث الشرطية والمشروطية والسببية والمسببية بناء على ان بعضا منها لما كان نا
قصا في حد ذاته بنفسه بحيث يمنع استناده اليه جل شانه بدون الشروط والاسباب
فيحتاج الى الشروط والاسباب ليمكن له الاستناد اليه جل شانه يكون سلسلة طولية

منتهية اليه تعالى بالضرورة البرهانية فالممكنات باعتبار السلسلة الطولية يختلف مراتب
احتياجها الى الواجب جل سلطانه فكلما كان البعد عن جنابه تعالى اكثر يكون احتياجه
اليه جل شانه اكثر لانه يحتاج الى جنابه تعالى في افاضة وجود نفسه وافاضة وجود شرائط و
اسباب لنقصانه عن ان يستند اليه جل شانه بدون تلك الشرائط والاسباب وكلما كان
اقرب يكون احتياجا اقل ولهذا قال بعض الاكابر من الحكماء كلما كان المنبع ابعد كان الفيض
وانحر اكثر وكلما كان المعلول اقرب كان الفيض وانحر اقل فالعقل الاول والنظام الجملي
يستندان الى الواجب جل سلطانه بلا واسطة فلا يتصور سلسلة طولية بالقياس اليهما بل المتصور
بالقياس اليهما هو السلسلة العرضية وبالقياس لما عداهما يتصور السلسلة الطولية و
العرضية جميعا ومن قال بهذه التحقيقات كالمحققين من الحكماء والمتكلمين لو قال ان
بعض ممكن علة لبعض آخر فليس مراده الا الشرطية والسببية لا انه يصح ان يكون ممكن علة
فاعلية بالقياس لممكن فلا يعترض عليه بما اعترض ابو البركات البغدادي ونقله
المحقق قدس سره في شرح الاشارات وحاصل اعتراضه ان الحكماء يقولون تارة لا موثر في

الوجود

الوجود الا الله وتارة ان العقل الاول علة للعقل الثاني فبين كلاميهم تدافع واجاب عنه المعلم
قدس سره هناك وحاصله ان مرادهم بكون العقل الاول علة للعقل الثاني ليس الا السببية
والسببية والشرطية والمشروطية لا ان العقل الاول علة مفيضة لوجود العقل الثاني والعقل
الثاني يكتسب الوجود منه وجميع ما ذكرنا هو عرش التحقيق والاتفاق ومنتهى اقامة
البرهان وماوى عقول بني نوع الانسان اياك ان تتعداه بوساوس واوهام جنود الشيطان
فارتجها براهين تقويم الايمان ودوام ملازمة اهل الكلام والعرفان واجتنب عن
مخالطة النفوس الناقصة المعاندة من ابناء الزمان فان مرض النقصان والبطلان
من الامراض المسرية في نفوس عين الاعيان على ما قاله الفيلسوف الكبير العظيم افلاطن
الالهي فان للنفوس جريا كما للابدان ومن قال بان بعض الممكنات تفيض وجود
بعض آخر على ما هو في المشهور ورب مشهور لا اصل له ان الواجب جل شانه اوجد العقل
الاول ثم العقل الاول اوجد العقل الثاني وهكذا الى العقل الفعال ثم العقل الفعال
يستند اليه جميع ما بعده قال بالسلسلة الطولية والعرضية ايضا وهولاء الاقوام لم

يقولوا بان الامكان علة لاحتياج الى الواجب بالذات ابتداء بل هم يقولون ان الامكان علة
الانتهاء الى الواجب بالذات فطبائع كل ممكن عندهم هو الانتهاء الى الواجب بالذات فا
فقط ام ر
ذا لوحظت الممكنات من حيث ان كل واحد منها ممكن يكون مقتضى طبائعها الانتهاء الى الواجب
بالذات يكون سلسلة عرضية واذا لوحظت من حيث ان بعضها مستند الى بعض اخر يعني
ان بعضها منها يستفيد الوجود من بعض اخر الا من الواجب جل شانه يخ علة بعيدة لكن واصله
فالواجب جل شانه م
الاثر لان طبائع كل ممكن هو الانتهاء الى الواجب جل ذكره يكون السلسلة بهذا الاعتبار طو
لية منتهية اليه واعلم ان كل معلول في السلسلة الطولية بهذا الاعتبار له احتياجان فقط احدهما
جل ذكره م
احتياجه الى علته القريبة وثانيهما الاحتياج الى الواجب جل شانه بناء على ان اقتضاء الا
نتهاء الى الواجب بالذات طبائع كل ممكن واما احتياجه الى علة بعيدة غير الواجب بالذات لا
يكون الا بالعرض لان العلل البعيدة غير الواجب بالذات في تلك السلسلة يكون غير وا
صلة الاثر لان البعيدة قسمان احدهما علة بعيدة غير واصلة الاثر كما في لوازم الماهية فان لا
العلة م
زم الماهية انما يحتاج الى جاعل الماهية بالعرض لا بالذات لان لازم الماهية ليس احتياجه الى جاعل

الماهية

الماهية باعتبار نفسه لانه لو فرض ان ملزوما يصح وجوده بدون جاعل لكان لازم الماهية
لازما لها ايضا وثانيهما علة بعيدة واصلة الاثر كالواجب جل شانه لانه قد ثبت بالبرهان
ان كل ممكن باعتبار امكانه يجب ان ينتهي الى الواجب [illegible] فالانتهاء الى الواجب
بالذات طبائع كل ممكن فليس شيء من الممكنات غنيا عن الواجب بالذات ولا يصح ان يكتفي
بعلته القريبة عن الواجب بالذات كما في ساير العلل البعيدة بحكم البرهان بخلاف المعلول
الذي وقع في السلسلة الطولية التي ذكرناها اولا فانه يوجد هناك معلول يكون له احتيا
جات كثيرة كما ذكرناها فاحسن التدبر حتى ينكشف لك حقيقة الحال      والاعراض
المفارقة فيه بحث لان البرهان المنقول عن بهمنيار على ما قررناه وتخيله دال
حررناه م
على ان ايجاد موجود ما وافاضة وجود موجود ما سواء كان جوهرا او عرضا مفارقا
او ماديا مختص بجنابه تعالى وليس في قدرة ممكن ما من الممكنات افاضة الوجود على ممكن
اخر وايجاده نعم يصح ان يكون ممكن شرطا وسببا بالقياس الى ممكن اخر فاخراج حر
كات العباد واستثناؤها خروج عن اطاعة حكم البرهان واستثناء تخصيص القواعد العقلية

المقدمة

وايضا الاستناد المذكور مدفوع لما عرفت بحجة سابقا من قوله اذ بملاحظة المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة يكون علة له بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه وكذلك قوله ولا في مجموعها قبل من انه لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات مدفوع لذلك الاستثناء فتامل

وهو بط قيل واقول فيما نقل عن التخيص بحث ظ لانه ان اراد بالمعنى في قوله ما فيه معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نم ان العقل كك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي ينسب العقل ذات الممكن اليه والى الوجود في ملاحظته تحقق في نفس الامر حتى يكون له تركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة المحضة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل وهو المستحيل فعلى هذا القول لم يلزم فيما نقل بطلان الواسطة بالبرهان العقلي وان اراد بالبرهان العقلي غير هذا فليس في الكتاب منه اثر ولم نطلع عليه في موضع حتى يعلم صحته او فساده انتهى بالفاظه وفيه بحث لانه فرق بين معنى ما بالقوة وبين معنى ما بالقوة لان معنى الاول هو ان يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما وصف تمام من الصفات لم يحصل له بالفعل بعد وهذا لا يتصور الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة له بالفعل عندهم ومعنى الثاني هو ان يكون الذات وصفة متحققة داخلة تحت مفهوم

ما بالقوة

ما بالقوة وهذا المعنى شامل لجميع الممكنات سواء كانت مجردات او ماديات لانك قد عرفت ان كل ممكن بما هو ممكن وباعتبار ذاته لا يكون الا بالقوة الصرفة وليس له شائبة الفعل اصلا فاذا كان جميع الممكنات باعتبار ذاتها بالقوة فلا بد لها من مخرج يخرجها من القوة الى الفعل الى اخر ما نقلنا سابقا واذا عرفت هذا عرفت وجه اندفاع ما ذكره لان المراد من قوله معنى ما بالقوة ليس الصفة المتحققة في الواقع ولا الاعم منها ايضا حتى يشمل الامكان الذاتي الذي هو ليس من الصفات المتحققة في الواقع بل هو من الصفات الاعتبارية لان هذين الاحتمالين انما يعقلان اذا كان مراد المستدل معنى ما بالقوة لا معنى ما بالقوة ولا يخفى ان المراد على ما قررنا وبينا سابقا هو معنى ما بالقوة لان جميع الممكنات باعتبار ذواتها داخلة تحت مفهوم ما بالقوة كما مر المص قدس سره و يمكن عروض الوجوب والامكان باعتبارين يعني يعرض الوجوب والامكان للمعلول باعتبارين وتقرير الدليل على وجه يكون كلام المص قدس سره بهذا المعنى جوابا له هو ان القدرة والاختيار على الفعل والاثر الذي هو المعلول فرع امكان ذلك

الاثر م

الاثر وامكان ذلك الاثر محال لان الاثر اما واجب الوجود او ممتنع الوجود لان

الفاعل اما مستجمع لجميع شرائط التاثير اولا فان كان مستجمعا لها فالاثر واجب الو

جود وان لم يكن مستجمعا لها كان الاثر ممتنع الوجود فلم يتحقق امكان الاثر حتى يصح القد

رة عليه وتقرير الجواب ان الاثر ممكن بالنظر الى ذاته وواجب بالنظر الى استجماع

شرائط الفاعل او ممتنع بالنظر الى عدم استجماع شرائط الفاعل وممتنع بالنظر الى عدم

استجماع الشرائط والامكان الذاتي لا ينافي الوجوب بالغير اذ الامتناع بالغير و

التنافي انما يكون بين الامكان الذاتي والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي وعلى

ما قررنا لا وجه لقول الشارح هذا ما بقي ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار لان التنافي

في للقدرة انما يكون وقوعه بالنظر الى جانب المعلول فقول الشارح وهذا ما يقال ان

الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار انما يناسب جواب دليل الثاني وايضا

الامكان في عبارة المصنف منسوب الى الاثر نفسه لا الى صدور الاثر كما ذكره الشارح فتوجيه

الشارح ليس بوجيه الشارح فلا يتمكن من الترك اعلم ان هذا الدليل باعتبار ملاحظة

ک در

حال

حال العلة كما ان الاول باعتبار ملاحظة حال المعلول وحاصل هذا الدليل بجوابه ان القدرة بمعنى

التمكن من الفعل والترك لا يتصور ثبوتها للفاعل والعلة لان القدرة بهذا المعنى لا يخ اما

ان يكون ثابتة حال وجود الاثر وهو باطل لان الفاعل ح لا يتمكن من الترك بل يجب الفعل

واما ان يكون ثابتة حال عدم الاثر وهو باطل ايضا لانه حين عدم الاثر يجب العدم و

يمتنع الفعل فلا يثبت للفاعل التمكن من الفعل والترك اصلا وجواب المصنف لا يكون تاما على

ما سترفه وجواب الشارح انا لا نم الملازمة بهذا الاستدلال وهو ان يقال انه يمكن الجواب باختيار كل

واحد من شقي الترديد اما الاول فنختار ان التمكن من الفعل والترك حال وجود الاثر

بمعنى ان الفاعل اذا اخذ باعتبار ذاته مع قطع النظر عن الارادة يثبت له التمكن من

الفعل والترك حين وجود الاثر ووجوب الفعل انما هو مع ملاحظة الارادة فيكون الفاعل

يجب له ان يصدر عنه معه انما هو مع ملاحظة الارادة لا بدون ملاحظة الارادة فهذا

الوجوب انما هو بسبب الارادة والاختيار والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وهذا

ما بقي ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله حين وجود الاثر لحال الفعل

يجب در

المحصل ان اراد انه يجب الفعل بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة فهو ممنوع وان
اراد انه يجب مع ملاحظة الارادة فهو مسلم ولا يضرنا لانا لم نمنع ان التمكن من الفعل والترك ثا
بت للفاعل مع ملاحظة الارادة بل انما ادعينا انه ثابت بدون ملاحظة الارادة واما الثاني فنختار
ان التمكن من الفعل والترك انما هو ثابت لذات الفاعل مع قطع النظر عن ارادة الترك
او عدم ارادة الفعل ~~ومع ملاحظة ارادة الترك او عدم ارادة الفعل~~ لا يثبت التمكن من
الفعل والترك في تلك الملاحظة     واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل ان
اراد انه يجب العدم بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن ارادة الترك او عدم
ارادة الفعل فهو ممنوع ولا يضرنا لانا لم نمنع ان التمكن من الفعل والترك يثبت للفا
عل بجميع الاعتبارات والملاحظات بل ادعينا انه ثابت له باعتبار ذاته بدون ملاحظة
الارادة     فان قيل اذا كان الاراده والعلم بالاصلح هذه شبهة مشهورة وتوضيحها
ان الصفات الكمالية عين الواجب جل سلطانه عند الحكماء والمعتزلة فلم يبق بينهما نزاع
في قدم العالم وحدوثه لانه على تقدير كون الذات والقدرة والارادة والعلم

ثابت له م

حال عدم الاثر لكن التمكن من الفعل والترك م

وان اراد انه يجب العدم مع ملاحظة ارادة الترك او عدم الفعل فهو مسلم م

بالاصلح

بالاصلح وبالحكمة جميع ما يتوقف عليه وجود العالم قديما لان جميع تلك الصفات عين الذات
ويكون في الازل فيلزم قدم العالم ويلزم منه ثبوت الايجاب ونفي القدرة بمعنى صحة
الفعل والترك على ما هو مذهب المتكلمين واعلم ان هذه الشبهة ترد على القائلين بزيادة
الصفات ايضا لانه اذا كان الواجب جل شانه قديما والقدرة والارادة قديمتين
يلزم قدم المراد وبجواب بجواب مع واما الجواب بان الارادة قديمة والتعلق
حادث ليس بشيء لانه يلزم التسلسل في التعلقات او الترجيح بلا مرجح     قلت لما كان
آه حاصل الجواب هذا التصرف في جانب المعلول يعني ان المع هو الامر الذي يتعلق به
العلم بالاصلح والامر الذي يتعلق به العلم بالاصلح انما هو لحادث في الوقت المعين لا القديم
الازلي لانه لم يتعلق به العلم بالاصلح حتى يلزم وجوده في الازل وحاصله ان الاصلح بحال
المعلول هو الوجود المحدود فقط لان العلم بالاصلح انما يتعلق بالوجود المحدود دون
الوجود الغير المحدود فالوجود الغير المحدود الذي هو الوجود الازلي لم يصر متعلقا للعلم
بالاصلح حتى يجب تحققه ويمكن ان يقال ايضا ان الوجود الغير المحدود الذي هو الوجود الازلي
للعالم يجوز ان يكون ممتنعا فكون الواجب وجميع صفاته الكمالية قديمة لا ينفي في ايجاده

والذات م

لانّ الامر الذي يمتنع التحقق لا يصير متعلق الايجاد كما ان شريك الباري لا يصير متعلق الا
يجاد ويلحقه تحار ان جميع ما يتوقف عليه وجود العالم يكون في الازل لكن لا يكون وجود
العالم في الازل لجواز ان يكون الوجود الازلي للعالم ممتنعا لا يقال اذا لم يتحقق امكان
الوجود الازلي للعالم في الازل فلم يكن العلة التامة لوجود العالم في الازل قلت لا
مكان من مراتب المعلول وماخوذ في جانب المعلول لا العلة كما هو المقرر المعلوم فان قلت
فح يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة ومحال ان البراهين حكم بان المعلول يجب ان يكون مع علته
التامة ولا يجوز التخلف عنها قلت البرهان انما حكم بالمعية التي لا يأبى عنها ذات المعلول
واما المعية التي يأبى عنها ذات المعلول فيمتنع تحقق تلك المعية كما ان معلول يمتنع ان يكون
في مرتبة ذات العلة التامة لانا نعقل العلة التامة ولم يكن في تلك المرتبة ذات المعلول فيلزم
التخلف ولا فرق بين التخلف في الوجود الذهني والوجود الخارجي ص وازتكاب ان
كلي يعقل العلة التامة يكون ايضا موجودا في تلك المرتبة فيخرج عن حكم الوجدان
لان مهية الاربعة علة تامة للزوجية ومحال انه يمكن لنا تصور مهية الاربعة بدون التصور
الزوجية لان الزوجية ليست في تلك المرتبة لان المهية من حيث هي ليست الا هي بل

يكون الزوجية في مرتبة اخرى قال صدر المحققين في رسالة اثبات الذات والصفات
فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل لفعله وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل
لا يمكن صدور نقيض ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على هذا الفعل اذ قد اعتبر في القدرة ان
يكون تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة وان صدور ذلك الفعل عنه لوا
انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه اكمل من مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل مستند
الى خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل منه لصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك
نفس ذاته انتهى اقول لتحرير الجواب وتوجيهه انه ان اريد بالفعل في السؤال حيث
قال اذا كان فاعلية الفاعل لفعله وعلمه بذلك نفس ذاته لا يمكن صدور مقابل ذلك
الفعل فعل خاص على ما هو الظاهر المتبادر لا ما يشمل الطرفين المتقابلين فلا نسلم ان
القدرة اذا تعلقت بفعل تعلقت باحد الطرفين بهذا الوجه والا لم يكن قدرة على
ما يظهر بالنظر فيما مر آنفا وان اريد به الفعل وجودا وعدما ايجادا واعداما وكفا
فالملازمة ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون صدور كل فعل ومقابله جائزا امكانا نظرا الى

والمعتزلة ليس في قدم العالم وحدوثه خط ويمكن ان يقال ان المحشي لما استشعر بهذا فاشار
الى دفعه بقوله وبالحاصل ان انفكاك العلة التامة يعني ان حاصل البحث هو انه يلزم تخلف
المعلول عن التامة على المتكلمين لانهم يقولون بحدوث العالم دون الحكماء فانهم يقولون
بقدم العالم لكن بعد محل تامل فتامل فيه وايضا قوله مع كونها غير زائدة التقييد فيه
بعدم الزيادة ليس بشئ لانه على تقدير زيادة الارادة ايضا يلزم الفساد المذكور وهو
ظ واعلم ان المتكلمين يقولون بان بين الواجب جل شانه وبين وجود العالم كان
زمانا موهوما وكان عدم العالم واقعا فيه وفي كل جزء من اجزاء ذلك الزمان
كان وجود العالم ممكن الوجود فيه لكن الواجب جل شانه اراد وجود العالم ورجح و
جوده في جزء بخصوصه ولا يكون المرجح غير نفس الارادة وعندهم يجوز الترجيح بلا مرجح
ولا يجوز الترجح بلا مرجح ولكن هذا في ذكر منك لانك محتاج اليه في ماسياتي قبل
بعد نقل قول المحشي الى قوله فاللائق بهذا المقام ووجه دفعه ان المنافاة انما هي
على تقدير ان يكون العلة هي الذات باعتبار الارادة فقط وليت كل بل

للعلم بالاصلح من ذلك الوقت دخل في حدوث الحادث وكون العلم عين الذات غير مغير
اذ المقصود ان العلم بالاصلح وتحقيق كيفية الصدور وكيفية العلم بحث اخر يجيء ان شاء الله
تعالى انتهى كلامه وفيه بحث من وجهين الاول ان جميع المتكلمين لم يقولوا بالعلم بالا
صلح بل بعضهم يقول به وبحثه لا يكون الاصح من لم يقل بالعلم بالاصلح من المتكلمين و
الثاني ان هذا الجواب مذكور في اخر هذه الحاشية كما ذكر بقوله قبل قدم الاشارة
اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح نعم الوجوب بالاختيار والا
رادة على تغير الحكماء بمعنى ان الارادة بالمعنى الذي عند الحكماء لا ينافي الوجوب بها
لانه لا يلزم التخلف ح على الحكماء لان الارادة تفيد الوجوب والارادة عين
الذات فلا يلزم التخلف على الحكماء القائلين بالقدم بخلاف المتكلمين القائلين
بكون الارادة مفيدة للوجوب وبكونها عين الواجب لانهم يقولون مع
ذلك ان الفاعل يصح منه الفعل والترك وان الاثر حادث لان العالم حادث
عندهم ولا يخفى عليك ان مناط لزوم التخلف انما هو حدوث العالم مع كون

جميع ما يتوقف عليه وجوده ازليا ولا يدخل في ذلك كون الصفات عينا تعالى او زايد
ة عليه تعالى ولا دخل ايضا لتغير القدرة والاختيار في ذلك ومحصل ان انفكاك
المعلول عن العلة التامة في الزمان محال يعني اذا تحققت العلة التامة في زمان
ولم يتحقق المعلول معها مع امكان ان يكون المعلول معها في ذلك الزمان على ما
نقلناه عن المتكلمين من انهم يقولون بين وجود العالم ووجود الواجب جل شا
نه زمان ممتد موهوم لم يكن عدم العالم فيه ويكون كل منه بحيث يمكن وجود
العالم فيه لكن الفاعل المختار رجح بارادته وجود العالم في جزء منه مع كون جزء اخر
يصلح لوجوده فيلزم عليهم التخلف المحال لانه اذا كان وجود العالم ممكنا في كل جزء
منه فاختصاص وجود العالم بجزء منه دون جزء اخر تخصيص بلا مخصص والقول بجوا
ز الترجيح بلا مرجح دون الترجح بلا مرجح بط لانه يلزم منه اما الترجح بلا مرجح او التسلسل على ما
عرفت سابقا فالتخلف المحال يلزم على المتكلم دون الحكماء لان العالم عندهم قد
يم غير متخلف عن الواجب جل شانه على مذهبهم لكن يلزم عليهم التخلف بالنظر الى



الحوادث اليومية على ما يجيء بيانه فان الحادث في ان حدوثه يعني ان التخلف المحال يلزم
على الحكماء في الحوادث اليومية لا في المجردات لانها قديمة عندهم فليس يتصور هناك
تخلف بخلاف الحوادث اليومية فانها لما كانت زمانيات ولم يكن في الازل موجودة
فيلزم التخلف الذي لزم على المتكلمين في جميع العوالم لان جميع العوالم عندهم حادثة
فالمحال الذي على المتكلمين لزم على الحكماء ايضا اذ لو كانت معه بالزمان تنقل
الكلام الى علتها بيان ذلك ان الحادث لو كانت علته معه بالزمان لكانت تلك
العلة حادثة ايضا لان العلة التامة التي تكون مع الحادث بالزمان يجب ان تكون
حادثة ولو بجزء واحد فاذا كانت العلة التامة للحادث حادثة ننقل الكلام الى علة
تلك العلة الحادثة فلا يخلو اما ان يكون مع معلولها بالزمان او متقدمة عليه فان
كانت متقدمة عليه يلزم التخلف وان كانت معه بالزمان فيكون تلك العلة
حادثة ايضا فننقل الكلام الى علتها وهكذا الى غير النهاية فان كانت جميعها وجودات
فيلزم ترتب امور غير متناهية مجتمعة وهو باطل بالاتفاق او جميعها عدمات فلا

كان جميع تلك العدمات مع الحادث بالزمان فيكون تلك العدمات حادثة

فلا بد ان يكون قبل ان حدوث وجودات فيلزم ترتب امور غير متناهية قبل آن

حدوث وهو باطل ايضا وان لم يكن جميعها وجودات ولا جميعها عدمات فبقى

احتمال آخر وهو التشابك فنقول في صورة التشابك بعضها وجودات وبعضها عد

مات فاذا وصفنا العدمات او الوجودات فلا يخ اما ان يكون الوجودات

غير متناهية والعدمات متناهية او بالعكس او كل واحد متناه او كل واحد غير متناه

ولا يجوز ان يكون كل واحد من الوجودات والعدمات متناهية لانه لا يحصل من

السلسلتين المتناهيتين سلسلة غير متناهية لان ضم المتناهي مع المتناهي لا يفيد الغير

المتناهي وجميع الاحتمالات الباقية يحصل بها المط فنقول لو كانت الوجودات غير المتنا

هية والعدمات متناهية يلزم وجود امور غير متناهية مترتبة في ان وجود الحادث

ولو كانت العدمات غير متناهية لكانت تلك العدمات لحادثة وجودات قبل

ان وجود الحادث فيلزم ترتيب وجودات غير متناهية وهو باطل ايضا فبقى ان

تعبير لا

يكون

يكون علة لحادث متقدمة عليه بالزمان واعلم ان هذا الترديدات في صورة كون

العلل متعاقبة فلا ينفع ما اشتهر بينهم من ان الحوادث مستندة بالقديم بعلل حادثة غير متنا

متعاقبة [illegible]
هية غير مجتمعة والتسلسل في الامور الغير المتناهية المتعاقبة لا يكون باطلا عندهم ووجه عد

م النفع هو ان الكلام ليس في العلة المعدة التي يجب عدم اجتماعها مع المعلول بل

الكلام في الفاعل المستجمع بشرائط التأثير الذي يجب ان يجتمع وجود المعلول مع وجوده

في ان الايجاد والحدوث وهو ظ وبذلك نبدفع كلام الحكماء على المتكلمين

يعني ان الحكماء شنعوا على المتكلمين في تجويزهم التخلف لانهم قالوا ان الواجب جل شانه

كان في الازل ولم يكن العالم فيه وقد وقع بين الواجب تعالى ووجود العالم

زمان ممتد موهوم مستمر يكون مشغولا بعدم العالم ووقع ايجاد العالم في

بعض من ذلك الامتداد بسبب ترجيح الارادة ذلك البعض دون بعض آخر

قلت تخلف المعلول عن علة بحيث لا يتخلل بينهما زمان حاصله ان التخلف قسمان

احدهما محال وهو التخلف الحكمي الصريح وثانيهما جائز وهذا التخلف الغير الحكمي الصريح

وما يلزم على الحكماء هو الثاني وهو جائز وما يلزم على المتكلمين وهو الاول وهو محال

فهو مما يستحيل بجليل من النظر يعني ان المتكلمين قالوا ان وجود العالم

متخلف عن فاعله الذي هو الواجب جل شانه تخلف زمانيا لانهم يقولون بالز

مان الموهوم المتخلف بين وجود العالم ووجود الواجب ويكون في ذلك الز

مان عدم العالم فاوجد العالم فاوجد العالم في بعض ذلك الزمان دون بعض

او وارد عليهم بانه لم اوجد في ذلك بجزء من ذلك الزمان الوهمي دون جزء

اخر مع ان كل جزء منه يصلح للايجاد فيه على مذهبهم وجواب ذلك لا غراض بان

الارادة القديمة مرجحة والترجيح بلا مرجح جائز من لغو الاقوال لانه يلزم ح اما الترجح

بلا مرجح او انهم على ما عرفت فيلزم عليهم التخلف المحال والى ما ذكرنا مفصلا اشار

اليه المحشي بقوله فهو لا يستحيل بجليل من النظر وايضا قد بينا سابقا عدم معقولية

الزمان الموهوم فتذكر  اقول قد مر الاشارة مع هذا بان ان التخلف الذي

يقول به المتكلم يكون بمنزلة التخلف الذي يقول به الحكيم وانت خبير بان هذا البيان

انما

انما ينفع المتكلمين القائلين بالعلم بالاصلح لا غير القائلين به والاغراض انما هو

عليهم  هذا الترديد مبناه الخ ويمكن توجيه هذا الكلام بوجه اخر وهو ان هذا

الترديد يكون مبناه على مخالفة فانه كما لا يجوز ان يكون الوجود مستندا الى العدم كذلك

لا يجوز ان يكون العدم مستندا الى الوجود والتحقيق ان العدم ليس شيئا متحققا في

الواقع لان العدم ليس شيئا متحققا في الواقع بل عدم الشيء يرجع الى انه لم يتحقق

على وجوده  لا يناسب الا مذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل يعني

ان مفاد عبارة الشارح هو حدوث الارادة لان قول الشارح يجب ان الفعل يفهم

منه ان الارادة والفعل يكونان معا بحسب الزمان لانه حكم بان وقت الارادة يجب

الفعل والفعل حادث فيكون الارادة ايضا حادثة فلا يناسب مذهب المص

فيجب الفعل يعني ان لفظ ح لما كان موهما بخلاف مذهب المص فالاولى

محذوف  بالنظر الى ارادة الذات الاضافية بانية فاندفع ما يتوهم ح ان هذه

العبارة لا يناسب مذهب المص لان مفاد ما يجب المط هو كون الارادة غير الذات

لان المضاف غير المضاف اليه      لا يعرفون يتحد دفي غير الفعل ام واعلم ان
هذا ما طرا لي انه بعد تسليم ان المشية لازمة لذات الواجب جل شانه كما يقوله الفلا
سفة يمكن النزاع بين المتكلمين والحكماء في قدم العالم وحدوثه لا يجوز ان يكون
ارادة وجود العالم في الازل لكن العالم لنقصانه يابى عن الوجود الازلي فيكون
الوجود الازلي ممتنعا بالنسبة الى العالم فلهذا لم يوجد في الازل ووجد فيما لا
ازل وبالجملة جميع ما يتوقف عليه وجود العالم كان في الازل لكن العالم لم يوجد
في الازل لنقصانه وكون الوجود الازلي ممتنعا بالنسبة اليه وابائه عنه      فيتوجه
السوال على التقديرين اي وجود الفعل وعدمه لان الثاني محال ان كان حال
وجود الفعل فلا يتمكن من الترك وان كان حال عدم الفعل فلا يتمكن من الوجود وعلى
كلا التقديرين لا قدرة لان القدرة هي صحة الفعل والترك معا قيل واقول يعود ا
لسوال على التقديرين ثم اذ قلنا ان نختار وجود الفعل ثاني محال فالتمكن من العدم
في محال ومن الوجود في ثاني محال فيتحقق القدرة بلا شبهة وقد عرفت ان و
قوع كل طرف لا ينفك عن وجوب ولزوم هذا لا ينافي الاختيار فلا يحتاج الى

الجواب

بجواب الذي ذكره انتهى كلامه وفيه نظر لان المعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين
سواء فلا بد ان يكون القدرة يصح تعلقها في ان واحد بالطرفين لا انه يصح تعلقها بطرف
واحد في ان وبآخر في ان آخر والا يلزم عدم التساوي قال صدر المدققين في رسالة اثبات
الذات والصفات في مبحث القدرة قال المتكلمون انها من الكيفيات النفسانية
وهي مغايرة للطبيعة والمزاج لمقارنتها الشعور والمغايرة في التابع ومعنى للفعل بالنسبة
الى الفاعل وتعلقها بالطرفين على السواء انتهى كلامه ونقل مثل ذلك المحقق الدواني ايضا
نقل هذا المعترض في ذيل هذا الاعتراض ان المعتزلة ذهبوا الى ان تعلق القدرة بالطرفين
على السواء واختاره المص فاذا كانت القدرة تعلقها بالطرفين على السواء فكيف
يمكن ان يتوهم فالتمكن من العدم في محال ومن الوجود في الثاني محال لان محال اذا كا
ن حال العدم فلا يتمكن من الوجود في محال فلا يكون تعلق نسبة القدره بالطرفين
على السواء في محال لان العدم واجب في محال وكذلك لا يكون نسبة تعلق القدرة
بالطرفين على السواء في ثاني محال لان الوجود واجب في ثاني محال وبالجملة نسبة القدرة

يعني ان القدرة مغايرة للطبيعة والمزاج
اما مغايرتها للطبيعة فلان الطبيعة لا
يلزم مقارنتها للشعور بخلاف القدرة
واما مغايرتها للمزاج فلما ذكرنا وايضا التابع
لان اثر كل منهما كيفية مخصوصة من الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة بل لا يكون
[illegible]
القدرة ثابتا بما التابع [illegible]
الارادة

والى الطرفين نسبة جوازية فلا يحتج مع النسبة الوجودية فلا بد من جواب ذكره المحشي الشريف

والا يعود السوال المذكور فان قلت كلام المعترض مبني على مذهب الاشاعرة القايلين

بان القدرة لا يكون تعلقها بالطرفين على السواء بل القدرة تعلقها بطرف واحد فيتم

كلام المعترض قلت كلام المحشي ليس مع الاشاعرة بل كلامه مع المص قدس سره وبحثه انما

يكون على ما اختاره المص من مذهب المعتزلة القايلين بان تعلق القدرة بالطرفين على

السواء لان المص قدس سره قال في مبحث القدرة في الاعراض تعلقها بالطرفين و

استدل على كون تعلق القدرة بالطرفين على السوية بانه لو لم يكن نسبة القدرة

الى الطرفين على السواء يلزم عدم الاحتياج الى ارادة ترجح احد الطرفين على الاخر

ويمكن دفع هذا الايراد بان يق التكليف آه حاصل الدفع ان شرط القد

رة هو اجتماعها مع الفعل لا اجتماعها مع التكليف لانه يجوز عندهم ان يكون

التكليف مقدما على القدرة فالتكليف لا يتعلق الا بما مقدور على تقدير وجوده

وفيه بحث لانه اذا كان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده

يلزم ان يكون

يلزم ان يكون الكافر الذي لم يومن ومات على الكفر غير قادر على الايمان لان الفرض

ان القدرة لا يكون الا مع الفعل ولم يصدر منه الايمان فلم يكن قادرا فلم يصح تكليفه

بالايمان والا يلزم تكليفه بغير المقدور وهو محال لان الكافر الذي مات على الكفر مكلف

بالايمان باتفاق كافة المتكلمين نعم ما ذكره المحشي انما يكون له وجه في حق من آمن بعد

الكفر فانه لما آمن صدق عليه انه قادر على الايمان على فرض كون القدرة مجامعة

للفعل وح جاز ان يتم التكليف حال القدرة هذا انما يصح في التكاليف

التي يكون المكلف آتيا بها اما التكاليف التي لم يكن المكلف اتيا بها ولا معنى

بهذا الجواب لا فايدة استمراره وتلك الفايدة هي كونه سببا للتحصيل وثانيهما

الابتلاء والامتحان وتلك الفايدة انما يكون بالنظر الى حدوث التكليف

يعني لما جاز حدوث التكليف قبل القدرة على الفعل واستمراره الى حين القد

رة فيكون للتكليف اعتباران احدهما حدوثه وثانيهما الاستمرار ففي النظر

الى كل اعتبار يكون له فايدة واعلم ان هذا ايضا انما يكون وجه على تقدير ان

يصدر المكلف بعزم المكلف على ما مر      ويحق ان النزاع آه هذا التحقيق مما ذ

كره المحققون من المتكلمين ايضا      قبل الفعل هذا اذا لم يكن القدرة مع جميع شرا

يط التاثير في الفعل      ومع هذا اذا كانت القدرة مع جميع شرايط التاثير

والى الثالث اي القدرة الناقصة التي يعتبر فيها عدم تحقق جميع شرايط

التاثير الدليل الثاني المذكور في هذه الحاشية بقوله الثاني منها ان القدرة بل فهما كونها

محتاجا اليها اه      فعل الضد المراد بفعل الضد فعل العدم ولا يلزم من كون ا

نتفاء الفعل متعلق القدرة فعل الانتفاء وفعل العدم يعني انا سلمنا ان الانتفاء

لما لم يكن شيئا فلا يصح ان يكون متعلق الجعل والتاثير لان الجعل والتاثير لا يتعلق

بنفي لكن معنى كون الانتفاء متعلق القدرة هو ان للقادر ان لا يفعل فيستمر ا

لعدم فباعتبار الاستمرار وعدم الاستمرار يصح ان يكون الانتفاء والعدم متعلق

القدرة بمعنى ثني وهو ان العدم بما هو عدم اذا لم يكن شيئا ولا يصح ان يكون

متعلق القدرة فلا يكون له صفة وجودية وهي الاستمرار واللاستمرار لان اللاشيء

المحق

المحض لا يكون له صفة وجودية والا يلزم خلاف الفرض واما العدم اذا اضيف الى شيء

فله وجود في الذهن فيكون شيئا فيصح تعلق القدرة والانشاء ان بقي ان اريد بالعدم

العدم بما هو عدم فهو لا شيء محض لا يصح ان يكون متعلق القدرة فالقد

رة لا يتعلق الا بما هو فعل اذ ليس مقتضى مفهوم القدرة الا مقدورية الفعل وليس

في الفعل ليصح تعلق القدرة به لان العدم ليس الا الانتفاء المحض وان اريد به

العدم المضاف فهو شيء من الاشياء ويصح ان يكون متعلق القدرة فقوله

وانتفاء الفعل ليس فعل الضد يمكن ان يكون معناه ان انتفاء ليصح تعلق القد

رة به ويمكن ان يكون معناه ايضا ان الطرفين اللذين هما متعلق القدرة هو

الفعل والترك لا الوجود والعدم حتى يتوجه عليه ان العدم لا شيء محض ولا يصح

ان يكون متعلق القدرة فاشار اليه الى هذا بقوله وانتفاء الفعل ليس فعل

العدم يعني ان متعلق القدرة هو الفعل والانتفاء اي الترك لا العدم حتى

يلزم فعل العدم الذي هو فعل الضد لان انتفاء الفعل ليس فعل العدم

قبل القدرة هذا انما يصح اذا كان المراد قدرة العبد لان قدرة الواجب
جل شانه قديمة ليس قبلها شئ اصلا الا ان يق المراد قبل تعلق القدرة لانه يجوز عند
بعض المتكلمين ان يكون تعلق القدرة القديمة حادثة وايضا يكفي آه
الفرق بين هذا الجواب والجواب السابق هو ان الجواب السابق حاصله ان ما تر
تب على قدرة القادر هو استمرار العدم وعدم استمراره لا نفس العدم وحاصل الجوا
ب الثاني هو ان ما ترتب على قدرة القادر هو نفس العدم لان الاثر قسمان احد
هما ما يتعلق به الجعل والتحصيل والعدم لا يكون من هذا القبيل وثانيهما ما يتبع شئ
سواء كان بحيث يصح تعلق الجعل والتاثير به او لا يصح كالعدم فان عدم الفعل
المقدور يستتبع عدم مشية القادر لانه يصح ان يق ان القادر لم يشاء فلم يفعل
فعدم الفعل مترتب على عدم المشية لان العدم تعلق به الجعل والتاثير لان الجعل
والتاثير لا يتعلق الا بالشئ والعدم بما هو عدم لا شئ هذا غاية ما يمكن ان يق في تو
جيه كلامه والتحقيق ما عرفت قبل ذلك في هذه العبارة اي عبارة المص

فو

الشارح اي قدرة الله تعالى شانه قيل هذا اصل عظيم خالف فيه كثيرون الاول
الفلاسفة القائلون بانه واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما او قد
عرفت ان الفلاسفة يقولون بالايجاب لو اجب لا بكونه قادرا مختارا فهم ينفون
اصل القدرة لا مجرد عمومها انتهى قد عرفت فيما سبق انه لا نزاع بين الحكماء و
المتكلمين الا في قدم العالم وحدوثه وان الحكماء لا ينفون القدرة والاختيار
على ما نقلنا عن المص قدس سره في شرح الاشارات واعلم ان بعض الشارحين قال
في شرح قول المص وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة واذا حدوث العالم يقتضي
نفي الايجاب عن الفاعل الواجب لذاته الواجب وان يكون واحدا تقد
م فيما مر في مباحث خواص الواجب لذاته ويجئ ايضا واثبات القدرة
له تعالى وهو معنى عام شامل لكل جزء من اجزاء العالم وجب ان يكون قدرته شا
ملة لكل جزء من اجزاء العالم والا لصدر عنه تعالى بعض منها بالايجاب وهو
باطل قطعا فيكون صانع العالم قادرا مصادرا عنه تعالى بلا واسطة وبها ايضا

ص

العالم وكل جزء من اجزائه ولا يكون لقدرته تعالى اختصاص بحادث دون حادث
وهذا معنى قوله وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة اى عمومية علة ثبوت القدرة
له تعالى التى هى عمومية صفة الحدوث الثابتة للعالم واجزائه تستلزم عمومية صفة
قدرته وكذا بها اى شاملة لكل حادث حدث وخرج من القوة الى الفعل او سيحدث
ويخرج عنها فيكون كل ممكن موجود وجب ان يكون اثر الواجب لذاته صادرا
عنه باختياره وارادته بلا واسطة كالسماء والارض او بواسطة كافعالنا الا
ختيارية الصادرة عنا باختيارنا الصادرة عنا باختيارنا الصادر عنه بواسطة
فلا يكون قوله هذا منافيا لما ذهب اليه ان بعضا من الممكنات قد يكون معلولا
للبعض الاخر منها اما بالايجاب او بالاختيار قال بعض من النزاع ان مرا
ده ان علة المقدورية هو الامكان وهو معنى عام ثابت للممكنات
كلها فيكون الكل مقدورا له تعالى واعترضوا عليه بانا لا نسلم ان الامكان
علة المقدورية لانه علة للاحتياج الى الفاعل موجبا كان او قادرا ولو

سلم فلم

سلم فلم لا يجوز ان يكون مقدورا لغيره على ما ذهب اليه المعتزلة القائلون بان
افعالنا اختيارية مقدورة لنا وجوابه ان الامكان يقتضي ان يكون كل ممكن حادثا
ذاتيا سبق عليه لذاته عدمه فيكون محدثا لا بد له من فاعل مختار يوجده فهو انما
يرد على من زعم انه تعالى قادر على ان يوجد كل ممكن لذاته ابتداء لا بواسطة كالاشا
عرة وليس هذا كلام المصنف عليه انتهى كلامه واعلم انه ان كان النزاع فى ان جميع الممكنات
مقدور له تعالى بلا واسطة على ما هو الظاهر فجوابه لا يدفع المنع المذكور لان اللازم
من كون الشئ حادثا ان يكون له محدث اما ان ذلك المحدث يجب ان يكون
مختارا فلا كالحركة الحادثة النازلة الى المركز والحركة الحادثة الصاعدة الى الفوق فا
نها حادثتان ومحدثهما ليس الا الطبيعة التى يكون غير مختار وان كان النزاع فى ان
جميع الممكنات يجب ان يكون مقدورا للواجب اعم من ان يكون بواسطة او
بلا واسطة فالظاهر انه ليس قابلا للنزاع لان سلسلة الممكنات يجب انتهاءها الى
الواجب بالذات بحكم براهين اثبات الواجب جل شانه وان كان النزاع فى

ان كل ما يصدر عن المختار من القادرين يصح ان يصدر عن الواجب تعالى ايضا
فرد عليه انه يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القا
درين فيجوز صدور المقدورات عن بعض القادرين دون بعض اخر ويمكن
ان يجاب بان مقدور المقدور مقدور بلا شبهة لان القادر على القادر قادر على
مقدوره ايضا والا يلزم ان يكون المخلوق اقوى من خالقه وهو باطل ويمكن توجيه
كلام المص بحيث لا يتوجه عليه شيء بان يق لما ثبت سابقا ان الامكان
علة للاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي الرأي وبعد حكم البرهان ظهر ان الامكا
ن علة للاحتياج الى المؤثر الواجب بالذات لان مفيض الوجود ليس الا الواجب
جل سلطانه والامكان الذي علة الاحتياج الى الواجب بالذات مشترك
بين جميع الممكنات وعام بالنسبة اليها فيكون جميع الممكنات صادرة عنه
بالعلم والارادة وما يصدر عن الشيء بالارادة يكون مقدورا له لان القدرة
هي الصفة التي يؤثر على وفق الارادة فيكون جميع الموجودات صادرة عنه

تعالى

تعالى بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون جميع الممكنات مقدورة بلا واسطة فعمو
مية العلة هي الامكان يستلزم عمومية صفة المقدورية والى ما ذكرنا مفصلا يشير اليه
المحشي مجملا بقوله فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا الخ          والتاثير لا امكان له في صو
رة الايجاب غرضه دفع المنع الذي اورده الشه وحاصل الدفع ان كون الا
مكان علة للحاجة الى المؤثر لا يفرنا لان المؤثر وان احتمل في بادي الراي ان يكون
قادرا او موجبا لكن ثبت باجماع المليين ان المؤثر لا يكون موجبا فبقي ان
يكون قادرا فيكون الامكان علة للاحتياج الى المؤثر القادر وفيه نظر لان الثا
بت باجماع المليين هو حدوث العالم لا القدرة والاختيار لان المحشي قد
ذكر سابقا انه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين الا في قدم العالم وحدوثه لا في
القدرة والاختيار الا ان يق ان هذا الامر على الشه لان زعم الشه ان حدوث
العالم مثبت للقدرة والاختيار للواجب جل شانه كما مر سابقا لكن على
هذا التوجيه لا يتم الكلام ايضا لانه ان اريد ان الاجماع وقع على ان تاثيرا

الواجب لا يكون بالايجاب فهو حق لكن لا نسلم ان الامكان علة للحاجة الى المؤثر
القادر لان الحركة الحادثة النازلة الى المركز والصاعدة الحادثة الى
الفوق لها امكان الصدور عن المؤثر الغير القادر لان مؤثرهما غير
قادر فيكون الامكان محتاجا الى المؤثر القادر وان اريد ان التاثير
بالايجاب غير ممكن مطلقا سواء كان بالنسبة الى تاثير الواجب جل شانه او تا
ثير غيره فهو ممنوع لان بعض التاثيرات بالايجاب كالميل الى المركز مثلا نعم لو كان
الاجماع واقعا على انه ليس في العالم الامكان تاثير بالايجاب ام لكان لما ذكره
وليس فليس فالحق في رفع هذا المنع ما مر من ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر
مطلقا في بادي الراي واول النظر لكن بحكم البرهان ظهر ان الامكان علة للحاجة الى
الواجب بالذات يكون فعله بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون القدرة لان
القدرة هي الصفة التي يؤثر على وفق الارادة فظهر ان الامكان علة للاحتياج
الى المؤثر القادر    وجب انتهاء جميع المقدورات آه الظان هذا ليس

قابلا

قابلا للنزاع كما مر سابقا فلا نطول بذكره    لم يتفقوا الا امكان التعلق يعني
انه فرق بين التعلق بالفعل وبين امكان التعلق والمعتزلة انما نفوا التعلق بالفعل
لا امكان التعلق والمط اثبات امكان التعلق لا التعلق بالفعل هذا توجيه كلامه
والتحقيق قد عرفت سابقا اقول على قاعدتها آه حاصله ان القدرة
قسمان لانها اما مستجمعة لجميع شرائط التاثير او لا وغاية ما يلزم من حجة
الاعتزال هو ان يكون لبعض المعدومات الممكنة خصوصية مانعة من تعلق
قدرة الواجب المستجمعة لجميع شرائط التاثير لا انها مانعة من تعلق مطلق
القدرة سواء كانت مستجمعة او لا والمطلوب ليس الا ان كل واحد واحد
من خصوصيات الممكنات يكون بحيث لو اراد الله تعالى يقع بقدرته
ولست بحيث لو اراد ما لم يقع بقدرته هذا توجيه ما قصده ولنا
ان نقول لم لا يجوز ان يكون الخصوصية مانعة عن تعلق مطلق قدرة
الواجب جل سلطانه فلا بد له من دليل لابطال هذا الاحتمال

ويمكن دفع هذا بان مقدور المقدور مقدور وكذا معلول المعلول معلول وبالتحقيق الذي
ذكرنا سابقا ايضا من ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي الراي
لكن بحكم البرهان يظهر ان الامكان علة للاحتياج الى الواجب بالذات ليس فعله الا با
لقدرة والاختيار فيظهر ان كل ما فرض انه مقدور فهو مقدور فهو مقدور له تعالى
فيكون قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات          بل من تعلق الارادة يحتمل
ان يكون كلمة بل للاضراب ومعنى الكلام ح ان مخصوصية ليست مانعة من تعلق
القدرة بل هي مانعة من تعلق الارادة وان يكون للترقي ومعنى الكلام ان مخصو
صية مانعة من تعلق القدرة الشاملة بجميع شرايط التاثير بل مانعة من تعلق الارا
دة ايضا والاول انسب بالعبارة          يدل على ذلك ما نقل سابقا عن
بهمنيار هذا هو التحقيق الذي يندفع به وجوه الاشكالات كما عرفت فيما سبق
واعلم ان كلام المحشي ههنا يدل على ان ممكنا من الممكنات لا يصح ان يصدر
عنه شيء من الممكنات اصلا وكلامه فيما سبق يدل على ان حركات العباد

طادرة

طادرة عنها ففي كلامه اضطراب وقد عرفت ما هو الحق فيما سبق          لان ترك
الخير الكثير الخ يعني يجب ان يصدر عن الواجب تعالى ما هو خير محض وما هو خير غالبة
اما الاول فظ واما الثاني فلانه لو لم يصدر عنه ما هو خيريته غالبة يلزم صدور الشر
الكثير لان ترك الخير الكثير بواسطة الشر القليل المستلزم للخير الكثير فثبت ان الشيء
الواحد وهو الواجب جل شانه يصير مبدا للخير والشر لانه يصير مبدا للاشياء
ويكون خيريتها غالبة فيكون شرها قليلا فحصل الزام الثنوية ويمكن جواب
الثنوية من وجه اخر وهو ان الامر الذي يسندون اليه الشر لا يخ من ان يكون
واجبا او ممكنا فان كان واجبا بالذات ممتنع بالذات على ما يجيء وان كان
ممكنا بالذات فلا يجوز ان يكون مقتضيا لوجود ممكن اخر لانه قد ثبت بالبرهان ان
مفيض الوجود لا يكون الا الواجب بالذات فان قيل بناء على ما ذكرتم يلزم ان يكو
ن وجود الشر من الله تعالى فيلزم ان يكون تعذيب العباد قبيحا قلت تعذيب العباد
باعتبار ان ارادته يكون جزءا اخيرا من العلة التامة فمفيض الوجود وهو الله تعالى

وارادة العبد شرطا لافاضته وجود الشر هذا على تقدير كون الشر امرا وجوديا اما على تقدير

ير كون الشر عدميا كما نقل عن الحكماء من ان الشر انما هو العدم والوجود من حيث

هو وجود خير فلا احتياج في اسناد الشر الى مبدإ موجود لان العدم يجوز ان يستند

الى عدم اخر كما ان عدم المعلول مستند الى عدم العلة ثم تهدم بنيان ما ذهب اليه

الثنوية من ان الشر لا بد له من مبدإ موجود لان الشر اذا كان هو نفس العدم

فلا يلزم ان يكون له مبدأ موجود لان العدم يجوز ان يستند الى عدم اخر كما ان عدم

المعلول مستند الى عدم العلة واعلم انه لما تقرر ان الوجود خير محض فلا يتصور وجود شيء

لا خير فيه اصلا او شره غالبا او يساوي فيه الخير والشر الخ فانهم قالوا النور

حتى قال العلامة في شرح حكمة الاشراق ان حكماء الفرس قايلون باصلين

احدهما نور والاخر ظلمة وهو رمز على الوجوب والامكان فالنور قايم مقام

الوجود الواجب والظلمة قايم مقام الوجود الممكن لان المبدا الاول اثنان

احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا تقوله عاقل فضلا عن حكماء الفارس

المخالفين

المخالفين عمارات العلوم بحقيقته ولذا قال النبي صلعم في مدحهم لو كان الدين بالثريا لنا

له رجال من فارس وهذه القاعدة ليست قاعدة كفرة المجوس القايلين بط

النور والظلمة وانهما مبدآن اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا من اثبت

مؤثرين في الخير والشر ولا قاعدة ماني البابلي الذي كان نصرانيا الذي مجوس

الدين بالمين احدهما اله الخير وخالقه وهو النور والاخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة

انتهى فالاعتراض عليهم ناش من سوء فهم مقصودهم واعلم ان هذا محدث

نقله صاحب الكشاف والقاضي في تفسير قوله تعالى واخرين منهم لما يلحقوا بهم

الخ لكنه غير لازم مما ذكر اي لكن ذلك المعنى الذي هو مراد الثنوية من ان

الخير من يغلب خيره على شره والشرير من يغلب شره على خيره غير لازم مما ذ

كر اي ذلك المعنى غير لازم من دليلهم لانهم قالوا الخير في العالم خير كثير او شر كثير ا

وهذا لا يستلزم ان يكون الخير غالبا والشر مغلوبا او الشر غالبا والخير مغلوبا لانه يجوز

ان يكون متساويين في الكثرة فلم يلزم من دليلهم غلبة الخير على الشر او بالعكس

حتى يصح ان يراد من الخير من يغلب خيره على شره وبالشر من يغلب شره على
خيره وايضا يلزم على هذا ان يكون في عالم الوجود غلبة الشر على الخير وهو تناقض
وايضا لما تقرر عندهم ان الوجود خير والعدم شر يلزم ان لا يكون في عالم الو
جود الا الخير لان في عالم الوجود هو الوجود والوجود خير فليس في عالم الوجود
خير فليس في عالم الوجود الا الخير    الشارح اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم
في كلام الشارح ناظر الى بعض العقلاء قد نفى علمه تعالى ونقل في المواقف ان بعض
بعض قدماء الفلاسفة ممن لا يعباء به ذهب الى انه تعالى لا يعلم شيئا تعالى
عما يقولون الظالمون وكان من ادعى انه لم يتصف احد من العقلاء على تعالى
جعل هذا البعض ساقطا عن درجة العقلاء ولاحق بالحيوانات العجم
الشارح اما استدلال المتكلمين آه كلام الشارح يدل على ان الحكماء لم يوردوا هذا الدليل في
اثبات العلم ويحال ان هذا الدليل في اثبات العلم مذكور في بعض كتب الحكمة
ايضا    اي مجرد الواجب انما قيد التجرد بتجرد الواجب لان تجرد غير

الواجب

الواجب لان تجرد غير الواجب جل ذكره ايضا يدل على العلم ايضا على ما يجي لكن
الدال على العلم التام الكامل ليس الا تجرد الواجب جل شانه    وفي هذا الد
ليل سر كان السر هو ما ذهب اليه الصوفية من ان الموجود حقيقة هو الواجب
جل شانه والموجودات ليست امرا خارجا عنه تعالى بل هي تعينات له تعالى
فتارة يقولون الواجب جل ذكره بمنزلة الكلي الطبيعي والموجودات تعينات
له وتارة يقولون ان الواجب جل شانه بمنزلة البحر والاشياء بمنزلة الامواج
فكما ان الامواج ليست امرا خارجا عن البحر فكذلك سائر الاشياء بالنسبة اليه
تعالى فليس في الوجود الا انه تعالى ومفاسد هذا المذهب اكثر من ان يخفى و
يمكن ايضا ان يكون السر هو ما اشتهر بين اهل التاله والذوق من انه ليس
شيء من الممكنات متصفا بالوجود اتصافا حقيقيا بل الممكنات لها ارتباط
بالموجود الحقيقي واطلاق الموجود على الممكن من قبيل اطلاق المتمول على زيد و
اطلاق المشمس على الماء فليس المتصف بالوجود حقيقة الا انه تعالى وما عداه

مرتبط به وفيه نظر لانه ان اريد انه لا يكون سوى الله تعالى منزعا منه للوجود فهو
كاذب لان ما سوى الله تعالى من الممكنات المتحققة في الخارج بحيث ينتزع منها
الوجود بالمعنى المصدري والا يلزم القول بما ذهب اليه السوفسطائية غاية ما
في الباب ان يكون الاتصاف بالوجود من قبل الاستناد الى الجاعل لا في نفس
قبل ذاته وان اريد ان مطابق انتزاع الوجود ليس الا الواجب جل سلطانه
فهو حق لكن هذا لا ينافي كون ما عدا الواجب من الممكنات المتحققة منزعا
منه للوجود بالمعنى المصدري          ويمكن ان يوجه ان المراد بالسر هو انه
لما ثبت كون الواجب جل شانه محض الوجود فيجب ان يكون بالفعل من
جميع وجوه ذاته ومن جميع وجوه كمالاته لانه لو كان بالقوة باعتبار بعض
وجوه ذاته او بعض وجوه كمالاته لكان مندرجا تحت بالقوة فلا يكون
بالفعل من جميع الوجوه واذا لم يكن بالفعل من جميع الوجوه لم يكن محض
الوجود بل يكون مشوبا بالقوة فثبت انه اذا ثبت كونه محض الوجود

بحت

يجب ان يكون بالفعل من جميع وجوه الذات وكمالاته التي هي عين الذات لانه ثبت
ان جميع كمالاته عين ذاته ولا شك ان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود فيجب
ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عدا ذاته ايضا لانه لما فرض انه محض الوجود فيجب ان
يكون بالفعل من جميع الوجوه والا يلزم القوة وهو خلاف الفرض فيجب ان يكون
عالما بذاته وبجميع ما عدا ذاته من الكليات والجزئيات الحادثة والمجردة فلا يعزب
عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وهو السميع العليم ويمكن ان يقال ايضا
في وجه السر انه لما ثبت انه جل شانه محض الوجود الصرف فلا يتصور التعدد فيه
لانه اذا ثبت كونه محض الوجود والصرف المجرد عن العوارض ولا انفكاك الجزئي
الحقيقي لا يمكن تصور التعدد فيه فلا يمكن تصور التعدد في محض الوجود الصرف المجرد
عن العوارض ولما كان محض الوجود الصرف القائم بذاته ظهورا ونورا بذاته
فيكون له الظهور التام والانكشاف التام وليس العلم الا الظهور والانكشاف
فيكون عالما ولما كان ظهوره وانكشافه اتم الظهور واتم الانكشاف فيلزم

العلم مطلقا اى فى مجموع من غير تقييد بالذات او بغير الذات بان يقى لما كان
الواجب تعالى مبدا لجميع الموجودات منها العلماء كان عالما يكون الفاعل اشرف
واكمل من اثره ولما كان العلماء عالمين بذواتهم كان الواجب جل شانه عالما بذاته ايضا
كما دل عليه الدليل الذى استدلوا به هذا لا يدل على ان مرادهم نفى العلم الزايد
لنفسه لا نفى اصل العلم لانه قد لا يكون الدليل منطبقا على المدعى وهذا من بعض الا
بحاث على الدلايل الغير التامة كيف وقد قال المص قدس سره فى نقد المحصل اقول قد
ما ان الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلوم فى العالم ومع ذلك فهو حقيقى
اضافية ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين فلا بد من ان يتصور
العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يقبل المبدا الاول شيئا من غيره وان كانا واحدا
فلا بد فيه من تغاير الاعتبارين حتى يمكن ان يعقل الاضافة بينهما ولا كثرة فى المبدا
بوجه من الوجوه فهذا لا يوصف بالعلم بوجه بل هو نقيض العلم على الموجودات التى
هى معلولاته كما يفيض الوجود عليها هذا مذهبهم واما قوم منهم ومن اهل الملل جميعا

ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عدا ذاته من الممكنات وبجميع حقايق كلياتها وجزئياتها
بياناتها مجردا اتها وماديا تها كذلك لا نه تبق فافهم وتفكر وكن من الشاكرين لكن فيه
حرف من المتبادر يعنى ان كلام المص نبا على حل الشبهة يلزم حرف وغير الظاهر ان المص لما
قال فى الاحكام والتجرد واسنادكل نفى اليه ودلايل العلم فيفهم من ظاهر كلامه ان كل
واحد منها يفيد اصل العلم لا ان اثنين منها يفيد اصل العلم وواحد منها يفيد شمول
العلم فتحقيق ظاهر كلام المص ان يحمل قوله والاخير عام على ان المراد ان الاخير كما انه يفيد
اصل العلم كذلك يفيد شمول العلم ايضا على ما تنبه المحشى       منها العلماء بذواتها واعلم
انه يمكن اثبات القدرة والارادة ونحوه وساير الصفات الكمالية من هذا الا
سلوب ايضا ويمكن حمل قول امام المسلمين ويعسوب الدين امير المومنين على بن ابى طالب
عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه لانه اذا عرف نفسه بانه عالم قادر مريد
مجرد وغير ذلك من الصفات الكمالية يعرف ان باريها ومفيضها يجب ان يتحقق له ما
هو اعلى من هذه الصفات الكمالية وانزهها فقد عرف انه جامع الكمالات بحقيقة

قوله

اتفقوا على انه تعالى عالم انتهى وهذا صريح في ان قدماء الفلاسفة منهم انه تعالى لا يعلم
شيئا تعالى الله عما يقول الظالمون والاولى ان يقال وجوز وجه الاولوية هو ان
ظاهر كلام الشيخ يدل على انه جاز ان يكون فوقه ما هو المحل للنزاع وليس كذلك بل يجب
العدول عن الظاهر على ما هو الحق بخلاف قوله جوز بدل قوله جاز لان قوله جوز يدل بحسب
الظاهر انه صار مذهبا ولا نزاع في ذلك لان اكثر الاشاعرة جوزوا ان يكون فوقه
ما هو اكمل على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه واعلم ان بعض مسالك اثبات
هذا المطلب هو قاعدة امكان الاشرف وتقريرها على ما هو مذكور في كتب الرؤساء
هو انه اذا وجد الممكن الاخس يجب ان يوجد قبله الممكن الاشرف لانه اذا وجد الا
خس ولم يوجد الاشرف قبله فلا يخلو اما ان يكون الاشرف ممكن الوجود ام لا فان
لم يكن ممكن الوجود فيكون محالا وليس الكلام فيه بل الكلام في الممكن وان كان
ممكن الوجود فاذا فرض صدوره عن الواجب فلا يخلو اما ان يصدر بلا واسطة
الاخس او بواسطة الاخس وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم جواز صدور الكثير

عن الواحد

عن الواحد بناء على انه قد فرض وجود الاخس بلا واسطة الاشرف فاذا فرض وجود
الاشرف ايضا بلا واسطة شيء يلزم جواز صدور الكثيرة عن الواحد الحقيقي وهو ممتنع واما
الثاني فلانه يلزم ان يكون المعلول اشرف من العلة وهو باطل اذا عرفت هذا فنقول
لا يمكن ان يوجد نظام افضل فوق هذا النظام بناء على ما ذكرنا من قاعدة امكان الا
شرف واعترض على قاعدة امكان الاشرف بانه لو تم هذا لوجب ان لا يكون بعض
الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف ومحال انا نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم
التي حصولها فيهم اولى والجواب عنه على ما في المطارحات هو ان قاعدة امكان
الاشرف انما هي مطردة فيما فوق الكون اي الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بد
وام عللها الثابتة الغير المتغيرة بالحركات الفلكية لا فيما تحت الكون اي الممكنات
المتغيرة المتبدلة بالحركات والاستعدادات كالمواليد الثلثة والسر في ذلك ان
الامور الخارجة عن سلسلة الحركات والتغيرات والاستعدادات المختلفة لا
يمنعها عن كمالاتها الممكنة لها امر غريب لان علة كمالاتها اما ذات الفاعل وام

لازم له وبالجملة كل ممكن يكون امكانه الذاتي كافيا لفيضان وجوده ولا يحتاج في
فيضان وجوده الى الامكان الاستعدادي لكون جميع كمالاته حاصلة له في بدو
الفطرة فعلل وجوده وعلل كمالاته لا ينفك احدهما عن الاخرى بل علل
كمالاتها ايضا بخلاف الحوادث اليومية فان علل وجودها على وجه خاص وعلل
كمالاتها قد يكون غير علل وجودها وغير ما يلزم علل وجودها فيجوز ان لا يوجد ما هو
اشرف بالنسبة اليها لفقدان استعدادات يكون علة لحصول ذلك الاشرف
ثم ان ههنا جوابا اخر وهو ان العناية الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل
اولا وبالذات وبتدبير الجزئيات ثانيا وبالعرض ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن
من النظام الواقع على ما عرفت وان امكن لكل فرد فرد ما هو احسن بالنسبة
اليه وبالنظر الى خصوصيته لكنه يكون مخلا بحسن نظام الكل وان خفي علينا وجهه
ونظير ذلك ان المعمار اذا طرح نقش عمارة فربما كان الاحسن لتلك العمارة
ان يكون بعض اطرافه منزلا والبعض الاخر مجلسا بحيث لو غير هذا الوضع لاختل



حسن مجموع العمارة وان كان الاحسن نظرا الى خصوصية كل من الاجزاء ان يكو
ن مجلسا مثلا ونظير اخر هو ان البدن لما كان تدبيره وحفظه مقصودا فيجوز القصد
والجامة بل قطع جزء منه اذا علم حفظه بهذه الجراحات مع ان اللائق بحال كل فرد
من البدن بخصوصيته ان يكون باقيا بحاله بلا عروض جرح وقطع عليه ونبهوا
على هذا المطلب بان الكل من حيث هو متصف بالنظام الاحسن انسب
بالمبدأ التام من جميع الوجوه فيتحقق بتلك المناسبة فيض الوجود منه فلابد
ان يوجد على هذا الوجه دون غيره من الوجوه فانه من حيث تلك الوجوه ابعد
عن المناسبة مع المبدأ ولعل تفاصيل كيفية هذا الحسن واختلاله بتغير حال فرد
فرد عما هو عليه هي القدر الذي استاثره الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه احدا سواه
او اطلع عليه واحدا بعد واحد من الانبياء والاولياء والحكماء والله سبحانه
يعلم اسرار الاشياء      ان اراد بالحضور الحضور التفصيلي آه توضيحه ان المعتبر
في علم المرئيس هو اصل العلم لا العلم التفصيلي فلا يمكن اثبات اصل العلم له تعالى من

النزع نعم يمكن اثبات خصوص العلم ونحو العلم من النزع كالعلم التفصيلي والعلم المتقدم
على ايجاد الممكنات ونقل عن غياث المدققين انه قال في رسالة دليل الهدى
ان اثبات صدق شخص من الاشخاص يمكن بالمعجزات بان يدعي الصدق
بشهادة امور خارقة للعادة على وجه تطمئن به القلوب ولا يبقى شائبة ريب
في صدقه ثم اذا قال هذا الصادق انه تعالى موجود يجزم به العقل قطعا فالشك يحصل
العلم بكل ما اخبر به هذا الصادق وعلى هذا منع التوقف لا يكون مكابرة قال بعض
الفضلاء قد يقال اذا شوهدت المعجزات يحصل اليقين بصدق الرسول صلعم فيحصل
العلم بكل ما اخبره ومن جملته انه تعالى عالم من غير ان يتوقف ذلك على ان يعلم اولا
علمه تعالى وهذا ظاهر وحاصله ان نفس ارسال الرسل وان كان موقوفا على كونه
تعالى عالما في نفس الامر لكن لا يتوقف العلم على العلم بذلك ولا بد ان يقول لو
صح هذا لامكن اثبات وجود الواجب بالنبي بعين ما ذكر ولم يقل به احد انتهى
وفيه نظر لان عدم القول به لا يقدح في المطلوب اذا كان معقولا لان كل ما هو معقول

يمكن بهذا

لكن

لم يكن مسطورا في الكتب ولهذا العلوم والصناعات تتزايد بتلاحق الافكار وايضا
اثبات وجود الواجب تعالى بقول الرسول الذي ثبت رسالته بمشاهدة المعجزات
قال به غياث المدققين في رسالة دليل الهدى الا انه من التعمق وبالحري
ان يحقق اولا ماهية العلم لينكشف جلي الحال في المقام واعلم ان النفس اذا صارت
متوجهة الى ماهية العلم فلا تجد منه الا وجودا لشيء للموجود بالفعل وهذا من تجربيات
التي تجد بها النفس عند ملاحظة حال نفسها وبالجملة العلم حضور شيء لامر
مستقل في الوجود وانما قيدنا الوجود بالاستقلال لان الامر الذي لا يكون مستقلا
بالوجود اي يكون قائما بالغير يكون انية بعينها انيته لمحله لان الوجود في نفسه للحال
هو بعينه وجوده لمحله فحقيقة العلم هو الوجود الرابطي للامر المستقل بالوجود اي الموجود
بالفعل ولا يكون الماديات مستقلة بالوجود لان الهيولى لما كانت القوة
متممة فيها بل فعليتها فعلية القوة فلا يكون الهيولى والهيولانيات عالمة
لان الهيولى والهيولانيات ليست موجودة بالفعل بمعنى ان لا يكون القوة
منضمة فيها لان الموجود بالفعل ما لا يكون متمم فيه فالموجود بالفعل لا يكون

الا امر المجرد القايم بالذات والامر المجرد القايم بالذات مشترك بين الواجب جل

شانه وبين الجواهر المجردة فالموجود بالفعل من الممكنات ليس الا الجواهر المجردة

فالعالم منها لا يكون الا الجواهر المجردة فان قيل اذا لم يكن الهيولى والهيولانيات

موجودة بالفعل لم يصح ان يكون معلومة ايضا لان العلم لما كان هو الوجود الرا

بطي فيجب ان يكون الوجود بالفعل ليصح ان يكون للغير قلت خواص المعلومية يو

جد في الهيولى والهيولانيات لان مناط المعلومية هو ان يكون الامر الذي

من شانه المعلومية له وجود رابطي بالقياس الى موجود بالفعل والهيولى والهيو

لانيات لا تابى عن الوجود الرابطي لشيء موجود بالفعل واما العالمية فلا توجد

فيها لان مناط العالمية هو ان يكون الشيء موجودا بالفعل ولا يكون القوة

مضمنة فيه والحاصل ان الفعلية قسمان احدهما ما هو مخلوط بالقوة وثانيهما

ما لا يكون كذلك والمعتبر في العالمية هو الثاني فان قيل يلزم ان لا يكون شيء

من الممكنات عالما لان كل شيء من الممكنات باعتبار ذاتها بالقوة فالقوة

مضمنة في فعليتها وقد قلت ان الفعلية المضمنة فيها القوة لا يبقى مناط العالمية

فعليها امرا

قلت

قلت المراد بالقوة ههنا بالقوة المتفارزة عن الفعل لا القوة المخلوطة بالفعل ومحاصل

ان القوة والفعل قد يكونان متفارزين كما في الهيولى والهيولانيات وقد

يكونان غير متفارزين كما في المجردات وكلامنا ههنا في الاول دون الثاني

اذا عرفت هذا ظهر لك ان حقيقة العلم لا يكون الا الوجود ومحصول للمجرد القا

يم بذاته مطلقا سواء كان في ذاته كما في علم المجرد القايم بالذات بذاته او له

كما في علم المجرد القايم بالذات بمجرد اخر قايم بالذات وعنده كما في علم المجرد القا

يم وبالصورة الحاصلة في الحواس الحاضرة عند النفس المجردة فبالاعتبار الاول

والثاني قيل العلم حضور المجرد وبالاعتبار الثالث قيل العلم هو حصول صورة الشيء

في العقل فالعلم اما حصولي وحضوري وان سلمت الحق فليس العلم حقيقة

الا الحضوري والتقسيم بالحصولي والحضوري ليس الا باعتبار اول النظر وبادي

الرأي لان المعلوم بالعلم الحصولي حقيقة ليس الا الصورة الحاضرة في العقل

وذو الصورة معلوم بالعرض على ما هو رأي الشيخين فالا ان النفس لا

تدرك الا ما حصل فيها وهو الصورة ويدل على ذلك انه لو ارتفع ذو الصورة عن
الخارج لكان الادراك بحاله الا يرى ان النائم والمبرسم يدرك ان ما لا وجود له
في الخارج على نحو ادراك ما في الخارج فظهر ان المعلوم حقيقة هو الصورة وذو الصو
رة معلوم منه بالعرض والصورة حاضرة عند النفس فيكون الصورة معلومة
بالعلم الحضوري وبناء على ما هو المذهب المنصور من ان الاشياء تحصل بانفسها
في الذهن ليس العلم الا العلم بالكنه لا العلم بالوجه لان وجه الشيء اذا حصل في العقل
فالمعلوم حقيقة هو حقيقة ذلك الوجه وذو الوجه معلوم بالعرض فالمعلو
م هو كنه الوجه بناء على ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن فاتضح لك ان
العلم حقيقة ليس الا الحضوري وان العلم لا يكون الا بالكنه فاحفظ هذا ولا
تكن من الغافلين قد بقي شيء وهو انه قد يتوهم من ظاهر تعريف العلم بوجود الشيء
عند الموجود بالفعل انه يلزم التكثر في حصول العلم في كل الامر في علم الشيء لانه
لا يتصور التكثر فلا يتصور العلم وازيح بان المراد من الموجود بالفعل في قوله

عند الموجود

عند الموجود بالفعل اعم من ان يكون هو الشيء الاول ام لا والشاهد على ذلك هو علم
الانسان بذاته فان قيل ان الترتيب في الالفاظ والتقديم والتاخير فيها موجب
للتقديم والتاخير في المعاني فكيف يجوز ان يكون الموجود بالفعل في التعريف
يكون اعم من الشيء الذي هو مقدم عليه في الترتيب قلت هذا الترتيب انما هو
في المعبر به لا في المعبر عنه فيجوز ان يكون المعبر عنه بهما واحدا وبالجملة مناط العلم
هو تحقق الوجود بالفعل فاذا وجد المجرد القائم بذاته تحقق العلم بالفعل لانه
ليس لتحقق طبيعة العلم منتظر سوى تحقق الوجود بالفعل فقد تبين لك مما
بيّنّا ان كل مجرد عالم وكل عالم مجرد قوله في ذاته متعلق بالوجود والحاصل ان
الوجود في نفسه عين الوجود للمدرك فالفرق بين الوجود في نفسه والوجود
للمدرك انما بالاعتبار فقط فهذا الوجود اذا لوحظ بالقياس الى ذلك
الموجود لنفسه واذا لوحظ من حيث انه حاصل عند المجرد القائم بالذات
فهو بهذا الاعتبار وجود رابطي وعلم لم يصح ان يكون ما وجوده آه حاصله

انه لما فرض ان وجود المحسوس والمعقول في ذاته هو وجوده لمدركه يجب ان يكون
المدرك يكون وجوده لنفسه لا لغيره ليصح ان يكون وجود شيء له لانه لو كان وجود
المدرك لمحله لا لنفسه يلزم ان لا يكون وجود الشيء لذلك المدرك بل لمحله فلا
يكون وجود المعقول والمحسوس في ذاته وجوده لمدركه وهو خلاف الفرض
ان عني بالعصمة الواقعة آه يعني يرد الاعتراض المذكور على هذا التقدير فالاعتراض المذ
كور مناه على هذا الفرض والتقدير وعلى تقدير آخر وهو قوله ان عني بعدم الغيبة
يرد اعتراض آخر البعد هو مفعول اقيم مقام فاعل ان عني ثم ليس ينعكس
الموجبة الكلية آه يعني لو كانت الموجبة الكلية منعكسة الى موجبة كلية لكانت
اثبات الاصل كافيا في اثبات العكس لان العكس من لوازم الاصل واذا ثبت
الملزوم ثبت اللازم والا يلزم تحقق الملزوم بدون اللازم لكن لا ينعكس
الموجبة الكلية الى الموجبة الكلية فمست الحاجة الى بيان الموجبة الكلية التي هي عكس
الموجبة الكلية التي هي قولنا كل معقول مجرد وعكس هذه الموجبة الكلية كلية هو كل

مجرد

مجرد معقول وفي هذا العكس لا يكفي اثبات الاصل بل لا بد له من بيان فبين بقوله لكن
المجرد عن المادة آه حتى يصير جزء محذوف وتقديره حتى يصير معقولا
كما الحال في المعقولات بالقوة هذا متعلق بقوله او بان يتغير فيه شيء اي غير قائم بالغير
ليس عدم القيام بالغير كافيا في كون الشيء طاهر النفس والا لكانت الهيولى شا
عرة بنفسها بل المراد ان الموجود بالفعل الذي لا يكون قائما بالغير يكون طاهر النفس
والهيولى وان لم يكن قائمة بالغير لكنها ليست موجودة بالفعل لان موجودية الهيولى
ليست مستقلة بنفسها ولهذا قال بعض الحكماء الهيولى انثى وشبكة لاصطياد الصو
ر واصطيادها بحبالنبات والآلة موجودة للغير فالهيولى موجودة للغير فبهذا المعنى
وجود الهيولى للغير لا لنفسها وما لا يكون وجوده لنفسه مستقلا لا يصح ان يكون
عاقلا كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود آه واعلم ان المراد بالكمال
المطلق للموجود بما هو موجود هو الكمال الذي لا تخلل في كماليته قيد وقيد حيث
وحيث فقولنا قيد وقيد اشارة الى الكمال الذي يكون كماليته باعتبار بعض

الزمان دون بعض كبعض الاحكام الشرعية فانه يكون في بعض الزمان كمالا وفي بعض
اخر لا يكون كمالا ويصير مستوحا وقولنا حيث هو حيث اشارة الى الكمال الذي
لا يكون كمالية الا مع حيثية تقييدية للموجود بما هو موجود كالحركة فان الموجود ما لم
تخصص بالتجسم لم يكن الحركة كمالا له لان الحركة كمال للجسم بما هو جسم لا بما هو مو
جود بخلاف العلم فانه كمال للموجود بما هو موجود ولا يجب ان تخصص الموجود
ليكون العلم كمالا له ولا يكون كمالا له بدون هذا القيد كما ذكر في الحركة فان قيل
قد مر ان العلم هو وجود مجرد للمجرد فيكون العلم هو الوجود المجرد فيلزم ان تخصيص
الوجود بالتجرد فيكون كمالا فلم يكن العلم مطلقا للموجود بما هو موجود قلت
معنى قولنا ان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود قلت ان كل موجود اذا
لوحظ من حيث انه موجود فان كان له العلم كان العلم كمالا له وان كان
فاقدا للعلم كان فاقد الكمال فيكون العلم كمالا مطلقا بهذا المعنى وليس
الكلام في ان العلم بالفعل من اي طريق يحصل واي شيء يكون مصححا للعلم فا

للجسم بدل

المجرد

لمجرد هو مصحح حصول العلم بالفعل لا مصحح كون العلم كمالا مطلقا للموجود بما هو موجود
قوله وكل كمال لا يمتنع هذا كبرى القياس وهذا القياس من الشكل الاول وتقريره
العلم كمال لا يمتنع على الواجب جل شانه وكل كمال لا يمتنع عليه تعالى فهو حاصل
بالفعل فالعلم حاصل للواجب جل شانه بالفعل اما بيان الصغرى فلان العلم
كمال للموجود المطلق بما هو موجود على ما مر بيانه واما بيان الكبرى فلانه جل شانه
لو لم يكن العلم حاصلا له بالفعل يلزم فقدان الكمال فيلزم النقص وهو جل
شانه كامل مطلق لا يتطرق على جنابه نقص اصلا واعلم انه بهذا المسلك يمكن
اثبات سائر الصفات الكمالية ايضا لا يخفى ما في حل عبارة المص اه
لان ظ كلام المص قده تعالى هو ان الدلائل المذكورة هي دلائل لافادة اصل
الواجب تعالى لا العلم المقيد بالذات وبغير الذات فحمل قول المص واستناد
كل شيء اليه على ما ذكره الش بقوله والثاني انه تعالى عالم بذاته مع بعد عن ظ
كلام المص ره وصرف عن المتبادر واعلم ان قول المص واستناد كل شيء اليه ظاه

ان جميع الاشيا مستند الى الواجب جل شانه بلا واسطة لان الظ من الاسناد
هو الاسناد بلا واسطة    والاولى انما قال الاولى لانه يمكن ان يق انه يجوز
ان يكون مراد المص من قوله والاخر عام ان الاخر يفيد شمول العلم بدون النفس
ومع الفم الى دلايل اخر يفيد اصل العلم ايضا فهذا وان كان معنى صحيحا لكنه صرف
من المتبادر    المذكورة سابقا فى حاشية المعنونة بقول المص واستناد
كل شئ اليه    فلان العقل حضور الماهية المجردة بدل الشق بهذه المقدمة بقوله
فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وبهذه المقدمة لا يكون قابلة
للمنع لان العلم اما حضور المعلوم او ما هو لازم للحضور وقد بدل الشارح عن
هذا واورد المنع كما اورده صاحب المواقف على قوله فلان العقل حضور
الماهية المجردة هذا محصل كلام المحشى حقه    ودفعه اى دفع المنع الاول يعنى
ان المنع الاول مندفع عن الدليل على تقرير صاحب المواقف ايضا بناء
على انه لما كان نفس الانسان عالما بالمعانى الكلية وبذاته المجردة بذاته
مجرد

الحمد

تحد سوا من ذلك ان العقل حضور الماهية المجردة او ما لازم للحضور والمنع على
المحسوسات مكابرة    والحق هو الثانى اى ما هو لازم للحضور ان كان
المراد بالحضور هو الوجود الرابطى للمجرد فالحق ان تعقل والعلم هو الحضور لانك
قد عرفت سابقا ان العلم هو وجود شئ المجرد قايم بالذات وان كان المراد
الاخر فالحق على ما قاله المحشى قدس سره    كما مر فى قوله اذ المقصود كل منهما
حاصل لا يتصف بالعالمية فان المجرد لا يكون بعيدا عن ذاته ومع ذلك
لا يكون عالما    ممنوع وايضا يلزم المصادرة على المط لان التصور الشعور
والانكشاف هو العلم    المنع الثانى وهو اشتراط التغاير بين محاضر
وما حضر عنده    الشق المذكور وهو ان عدم اشتراط الكلى التغاير قد
علم من علم الانسان نفسه    كما قال الله تعالى آه واعلم انه يمكن توجيه
الاية الكريمة المتينة بثلثة وجوه ويكون كل وجه اشارة الى برهان لاثبات
علم الواجب جل شانه احدها ان المعنى لا يعلم من كان خالقا لشئ وكان

ذلك بخالق مجردا وجبر الكنه بحيثية التي تصور عنها المعلول فانه لا محة يكون
عالما بالمعلول و ثانيها ان المعنى الا يعلم من كان خالقا للشيء وكان مجردا
وجبر ا يكون ذلك الشيء مجهولا له فيكون لذلك الشيء حصولا للمجرد فيكون
معلوما له و ثالثها ان المعنى الا يعلم من كان خالقا للشيء وكان مجردا يكون مجر
دا في اعلى مراتب التجرد فيكون علة في اعلى مراتب العلم فيكون علة تاما كاملا
والعلم التام الكامل لا يكون الا اذا كان الشيء عالما بذاته وبجميع جهات ذاته
ولوازمه ومن بعض جهات ذاته تعالى ومن بعض لوازمه هو ذلك المجهول
فيجب ان يكون عالما به وان لم يكن له علم تام وهذا نقص يجب تنزيهه تعالى
عنه     علم كمالى اجمالى الاجمال والتفصيل وصفان للادراك والعلم
الاجمالى والتفصيلى قد يتحققان في المحسوسات وقد يتحققان في المعقولات
اما في المحسوسات فكما اذا راينا عشرة اشخاص دفعة واحدة فهذه الروية
وقعت على جميع تلك الاشخاص مرتة حقيقة لكن بعنوان الاجمال فاذا




التفتنا مرة اخرى الى كل شخص شخص بخصوصيته فيكون شخص شخص مرئيا لكن
بعنوان التفصيل والمعلوم في الصورتين واحد والعلم والاحساس متعدد
واما في المعقولات فكما اذا حصل لنا علم تعقلي بشيء فذلك العلم اذا كان بحيث
لو تشكك علينا منشكك كنا قادرين على جوابه بلا تجشم كسب جديد فالعلم
السابق على التشكيك اجمالي بالقياس الى ما يحدث بعد التشكيك بلا
كسب والمعلوم في الصورتين واحد والعلم متعدد فالعلم الاجمالي مبدأ و
سابق على العلم التفصيلي والعلم التفصيلي متأخر فلا يكون العلم التفصيلي في
مرتبة العلم الاجمالي لان العلم التفصيلي مترتب على العلم الاجمالي اذا عرفت
هذا فنقول اذا كان العلم الاجمالي عين ذات الواجب جل شانه ولم يكن العلم
التفصيلي عين ذاته يلزم ان لا يكون الواجب جل ذكره بحيث يحصل
العلم التفصيلي في مرتبة الذات فيلزم فقدان تعين العلوم في مرتبة الذات
فيلزم ان لا يعلم الاشياء مفصلة في مرتبة الذات بل يعلم الاشياء جملة

في مرتبة الذات وايضا يلزم ان يحصل له علم بعد ما لم يكن في مرتبة الذات فيلزم
ان يكون فاقد البعض الكمالات في مرتبة الذات لان العلم كمال مطلق للموجود
بما هو موجود وما يتوهم من انه يجوز ان لا يكون العلم التفصيلي كمالا يندفع بما
ذكرنا من ان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود والجهل نقص مطلقا و
من انكر هذا فليس انكاره الا باللسان لان قلبه مطمئن بالاول وايضا ايجاد
الاشياء مفصلة لا يكون الا بعلم سابق على تلك الاشياء ويجب ان يكون
ذلك العلم السابق علما مفصلا والا يلزم ايجاد شيء بعينه بدون العلم بذلك
الشيء بعينه وهو باطل بالبديهة من الفاعل المختار على ما قاله جل ذكره الا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير فذلك العلم السابق لو كان زائدا على ذاته
يلزم التسلسل وهو محال وبالجملة مفاسد هذا اكثر من ان يحصى فلا بد لنا من
الاتيان بما هو الحق الصراح والقول القراح في تحقيق مسئلة علم الباري الا
ول بمجعولاته ومعلولاته قبل ايجادها فنحن نقول وبالله التوفيق وبيده

ازمة

ازمة التحقيق لما قام البرهان على اصل علمه تعالى وعلى علمه بذاته تعالى وعلى علمه بجميع مجعولاته
فلك قام البرهان على ان علمه تعالى بذاته عين ذاته فبقي الكلام في علمه بمجعولاته
قاطبة فنقول ان مجعولاته يجب ان يصدر عنه تعالى بالعلم لانه تعالى في اعلى مراتب
التجرد واعلى مراتب القدرة والاختيار وفعل الفاعل المختار يجب ان يكون
بالقصد والعلم على ما وقع في الكتاب الكريم الآتي الا يعلم من خلق وهو
اللطيف الخبير فذلك العلم اما ان يكون في مرتبة صدور المجعولات او قبله
فان كان الاول يلزم ان لا يكون الواجب جل شانه عالما بمعلوله قبل وجود
معلوله فيلزم ان لا يكون ذاته تعالى عالما باعتبار ذاته فيلزم ان يكون فا
قد البعض كمالاته في مرتبة الذات لان العلم مطلقا كمال مطلق للموجود بما
هو موجود فالعلم الذي يكون بخصوص كل مجعول مجعول يجب ان يكون متقدما
على ذلك المجعول ليصح الايجاد والجعل وذلك العلم المقدم يجب ان
يكون عين ذات الواجب جل شانه لانه لو كان زائدا يلزم التسلسل المحال وهو

وايضا يلزم على هذا التقدير ان لا يكون بعض كمالاته تعالى في مرتبة ذاته كما مر
بيانه وهي اما الزام ان الواجب يصدر عنه معلوله بخصوصه ولا يعلم قبل الايجاد او
ان يكون العلم المقدم بخصوص كل مجعول مجعول عين ذاته والاول باطل والثاني
هو المطلوب فذات الواجب جل شانه صورة علمية لجميع المجعولات بخصوصها وحضور
ذاته تعالى عند ذاته تعالى هو بعينه حضور جميع الاشياء فتلك الاشياء يصدر عنه
تعالى منكشفة فعلمه تعالى بالاشياء بعد كونها كعلمه تعالى بها قبل كونها
ولا تفاوت في ذلك اصلا لان مناط علم الواجب جل شانه بالاشياء هو ذاته
تعالى بذاته بلا مدخلية امر اخر اصلا وليس العلم بالعقل الاول مثلا مقدما على
العلم بالعقل الثاني مثلا لان جميع كمالات الواجب جل ذكره يجب ان يكون في
مرتبة واحدة والا يلزم ان يكون جل شانه فاقدا لبعض الكمالات في مرتبة
من المراتب وهو محال ايضا نعم يجوز ان يكون بعض المعلومات لكمالها مقدما على
بعض اخر كالعقل الاول بالنسبة الى العقل الثاني وايضا لما كان الواجب جل شانه

علة

علة لجميع ما عدا ذاته ومفيد للوجود كله فيكون علة مقتضية لجميع الموجودات
ولما كان عالما بذاته اتم العلوم فيجب ان يعلم ذاته انه علة للكل ومفيد الوجود
للكل ومفيد الوجود والا لم يعلم ذاته اتم العلوم ولم يعلم ذاته من جميع الوجوه فلزم
من هذا ان يعلم جميع الموجودات في العلم بذاته كيف لا ولو لم يعلم الواجب
جل شانه الاشياء الى ان يوجد يلزم ان لا يعلم الاشياء من ذاته واذا لم يعلم الاشياء
من ذاته يلزم ان لا يعلم ذاته علما تاما بل فات عنه تعالى بعض وجوه العلم
بذاته وهو ان من شان ذاته او نقص عنها كل وجود مما يؤيد ان حضور ذا
ته تعالى عند ذاته هو بعينه حضور الاشياء بل هو اقوى من حضور الاشياء هو
ان نسبة الاشياء الى جنابه جل شانه كنسبة الظل الى ذي الظل لان حقايق الا
شياء قاطبة اظلال حقيقة الواجب جل شانه ووجودات الاشياء قاطبة
اظلال وجود الواجب جل شانه وهكذا سائر الصفات الكمالية فالواجب
بمنزلة الاصل والاشياء بمنزلة العكس ولا ريب في ان الاصل في شيئية العكس
اتم من العكس في شيئية نفسه فيتضح ذلك من نسبة الامر الخارجي الى ما في المراة منه
فكيف يتحقق الادراك والعلم بصورة وشبح حاصلة من شيء ولا يتحقق بما هو

اتم من هذا التي في نسبة لحضور الواجب جل سلطانه عند ذاته تعالى اقوى من حضور
الاشياء عنده تعالى من حضور الاشياء عنده فالعلم الحضوري هو حضور عين
المعلوم عند العالم او حضور ما هو اقوى من حضور المعلوم والعلم الحضوري بالنسبة
الى جنابه انما هو باعتبار الاحتمال الثاني اي حضور ما هو اقوى من حضور المعلوم
فمناط العلم لجميع الاشياء ليس سوى الذات المقدسة البسيطة من جميع جهات
الذات فالعلم لجميع الاشياء ليس الا امرا واحدا من جميع الجهات ويحتمل ان يكون
ما روى عن امير المؤمنين وامام المتقين وسيد الوصيين صلوات الله عليه وعلى
اولاده المعصومين العلم نقطة كثرها الجاهلون اشارة الى هذا واعلم ان نسبة هذا
العلم الى الممكنات والى علومها كنسبة الاجمال الى التفصيل فكما ان الاجمال مبدا
للتفصيل فكذلك هذا العلم مبدا لجميع الممكنات وعلومها فما وقع في بعض عبا
رات الاكابر من الحكماء من اطلاق العلم الاجمالي على هذا العلم ليس الا بالمسامحة
وليس هو الا من قبيل ضرب الامثال فمرادهم ان هذا العلم يشابه العلم الاجمالي في
كونه بسيطا غير متكثر وفي كونه مبدءا للتكثر وهذا ما يقال ان هذا العلم نسبته الى
الممكنات والى علومها كنسبة الاكسير الى الذهب والفضة وهكذا ما يقال ان

نسبة الى

نسبته الى الممكنات كنسبة حروف الهجاء الى المركبات وكذا ما يقال كنسبة الوحدة
الى العدد وهكذا ما يقال نسبته الى الممكنات كنسبة النوى الى النخلة الباسقة
وكذا ما يقال كنسبة البحر الى الامواج فجميع هذه النسب مناسبة للمطلب من
وجه ومباينة من وجه فليس مرادهم من هذه النسب سوى تقريب الا
فهام الى المطلب وان كان يتبعد من وجه اخر فالاعتراض عليهم ناشئ من حمل
عباراتهم على ما هو الظاهر المتبادر من عباراتهم لا على مقصودهم اذا عرفت
هذا فاعرف ان مراد المحشي قدس سره من العلم الاجمالي ليس الا ما حققناه
واطلاق العلم الاجمالي على ذلك العلم ليس الا بالمسامحة والمناسبة
ولست اظن بذلك الحبر المدقق المحقق انه لم يحقق مسئلة العلم حق
التحقيق كيف لا وسيصرح في اخر مبحث العلم في حاشية المعنونة
بقول الشارح وصفه حقيقية ذات اضافة الى آخره بقوله وخلاصة ما حصل
من الابحاث المذكورة ان علم واجب الوجود الاجمالي الذي هو عين
الذات يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات واحكامها كما يعلم

جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي
الذي بعده وهو عين الموجودات العينية عند المص بالرؤية العينية فهو انما يكون
باعتبار الزمان وفيه تغير ما لكنه لا يوجب نقصانا فان ذلك التغير ليس في العلم
بالذات بل انما يكون في العلوم من حيث هي معلومات فالتغير بالحقيقة و
بالذات انما هو في المعلومات انتهى وهذا ينادي باعلى الصوت انه ليس العلم
للواجب بالذات الا علم واحد غير متغير اصلا وما هو متغير ليس بعلم اصلا والعلم
التفصيلي متغير حادث فليس المراد بالعلم التفصيلي ما هو الظاهر من العبارة بل العلم
التفصيلي انما يكون بمعنى المعلوم التفصيلي لان ما هو مناط علمه تعالى وما هو
ما علمه تعالى حقيقة قسمان على ما هو الظاهر من العبارة صح في اول مبحث العلم
فيجب صرف العبارة عن الظاهر بقرينة ما سيذكره في اخر المبحث والمحشي قدس سره
قد استوفى الكلام في تحقيق العلم في رسالته المسماة باثبات الواجب فا
رجع اليها وما ذكرنا من الاعتراض انما هو مبني على ظاهر عبارته ولهذا وجهنا
كلامه على ما يوافق الحق لكن يجيء في بعض عبارته ما يشعر بخلاف المذكور و

سيشير اليه

ويشير اليه في مقامه انشاء الله تعالى وهذا التحقيق المبرهن الذي ذكرناه في
تحقيق مسئلة العلم موافق لما ورد من الروايات الواردة عن ائمتنا الطاهرين
صلوات الله تعالى عليهم اجمعين روى رئيس المحدثين رحمه الله تعالى
في كتابه الكافي باسناده عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول
كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه به
بعد كونه ونظير ذلك كثير في الروايات فلا نطول بذكرها صدق الله العظيم
وصدق رسوله الكريم وصدق اوصياؤه الطاهرون المعصومون
ونحن على ذلك من الشاهدين الشاكرين الحامدين فهو تعالى
الكل اذ ان الواجب جل شانه يقال كل الاشياء تفصيلا نيلا عليا تاما
كاملا من ذاته بذاته لان مناط انكشاف الاشياء ومناط العلم بالاشياء
ليس الا ذات الواجب جل شانه وذاته تعالى حاضر عند ذاته فيكون
بجميع الاشياء كلها وتفاصيلها باتيها وكائنها وفاسدها فيكثر علمه
بالكل كثرة بعد ذاته المراد بهذا العلم المتكثر هو المعلوم المتكثر لان العلم
يطلق في الاصطلاح الشائع على المعلوم ايضا وانما حملنا على ذلك

لان علم الواجب جل سلطانه لا يتطرق فيه تكثر ولا تحدد بل التجدد والتكثر ليس
الا للمعلوم وتكثره بعد ذاته اشارة الى ذلك ويحده الكل بالنسبة
الى ذاته يعني يتحد كل الاشيا مع الواجب جل شانه باعتبار الشهود العلمي
فالواجب جل شانه كل الاشيا في الشهود العلمي بمعنى ان حضور ذاته تعالى
عند ذاته تعالى هو حضور الاشيا بل هو اقوى من حضور الاشياء وحضور
الاشياء عنده جل سلطانه على ما بيناه سابقا فمن قال ان الاشياء
عين الواجب والواجب ليس بشي منها اراد بالعينية باعتبار الشهود
العلمي واراد بالسلب ان الواجب ليس حقيقة حقيقة الاشياء بل
حقيقة مباينة لحقايق الاشيا فلم يلزم اتحاد الواجب بالممكن
فهذا الكلام في وحدة العلم المرفوع راجع الى الواجب جل شانه يعني ان
الواجب جل سلطانه كل الاشيا باعتبار الشهود العلمي لا مطلقا ومع
ذلك واحد بسيط حق على ما اوضحناه سابقا واعلم ان كلمة الكلام من اصول
اساطين الحكمة متوافقة في تحقيق مسئلة علم الواجب تعالى قال انباد
قلس ان الباري تعالى هو العلم المحض وهو الارادة المحضة وهو العزة

والجود

والجود والقدرة ومحض لا ان هناك قوى مسماة بهذه الاسامي هو
مبدع فقط ولانه ابدع من شي ولا ان شيا كان معه انتهى ومع كلام هذا
الفيلسوف الكبير انه لما كان ذات الواجب جل شانه مناط الانكشاف لجميع
الاشياء كان ذاته تعالى عين العلم ونفسه فكان الباري تعالى هو العلم المحض
وكذا الحكم في جميع الصفات الكمالية وقال افلاطون الالهي ان للعالم مبدعا
محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلولاته وكان في الازل لم يكن في الوجود
رسم ولا طلل الا مثال عند الباري تعالى انتهى وهذا ايضا ان علمه تعالى
بالاشيا ليست الا بذاته الا ان قوله الا مثال عند الباري تعالى يوهم انه
قايل بالمثل الازلية ويمكن ان يقال ان مراد هذا الفيلسوف العظيم من المثال
هو الاشيا باعتبار الشهود العلمي لان الاشيا لما كانت متحدة مع الواجب
جل شانه في الشهود العلمي على ما قاله الفارابي يجوز ان يقال ان مثال الاشيا
كان في الازل بهذا المعنى فيكون المراد من المثال هو الاشيا باعتبار الشهود

لان علم الواجب جل سلطانه لا يتطرق فيه تكثر ولا تحدد بل التجدد والتكثر ليس

الا المعلوم وتقوله كثره بعد ذا انه اشارة الى ذلك ... وتحدده الكل بالنسبة

الى ذاته تعالى ... كل الاشياء هو الواجب جل شانه ... العل[illegible]

انچه مرزبان از سیر ... جدا شده به این قرار است

[illegible]

...الواجب ... الاشياء باعتبار الشهود ... [illegible]

ذلك في اخذ بسيط حق علمنا او ضحناه سابقا واعلم ان كلمة الكلمة من اصول

اساطين الحكمة متوافقة في تحقيق مسئلة علم الواجب تعالى قال انباد

قلس ان البارى تعالى هو العلم المحض وهو الحيوة المحضة وهو القوة

والجود

والجود والقدرة والمجد ومحض لان هناك قوى مسماة بهذه الاسامي وهو

مبدع فقط ولانه ابدع من شي ولان شيا كان معه انتهى ومع كلام هذا

الفيلسوف الكبير انه لما كان ذات الواجب جل شانه مناط الانكشاف لجميع

الاشياء كان ذاته تعالى عين العلم ونفسه فكان البارى تعالى هو العلم المحض

وكذا الحكم في جميع الصفات الكمالية وقال افلاطن الالهى ان للعالم مبدعا

محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلولاته وكان في الازل لم يكن في الوجود

رسم ولا طلل الا المثال عند البارى تعالى انتهى وهذا ايضا ان علمه تعالى

بالاشياء ليست الا بذاته الا ان قوله الامثال عند البارى تعالى يوهم انه

قايل بالمثل الازلية ويمكن ان يقال ان مراد هذا الفيلسوف العظيم من المثال

هو الاشياء باعتبار الشهود العلمي لان الاشياء لما كانت متحدة مع الواجب

جل شانه في الشهود العلمي على ما قاله الفارابي يجوز ان يكون مثال الاشياء

كان في الازل بهذا المعنى فيكون المراد من المثال هو الاشياء باعتبار الشهود

لان علم الواجب جل سلطانه لا يتطرق فيه تكثر ولا تجدد بل التجدد والتكثر ليس

الا المعلوم ويقوله كثره بعد ذاته اشارة الى ذلك ... وتحده الكل بالنسبة

الى ذاته يعني تحد كل الاشيا مع الواجب جل شانه باعتبار الشهود العلمي

[illegible]

ذلك في واحد بسيط حق على ما اوضحناه سابقا واعلم ان كلمة الكلمة من اصول

اساطين الحكمة متوافقة في تحقيق مسئلة علم الواجب تعالى قال انباد

قلس ان الباري تعالى هو العلم المحض وهو الحيوة المحضة وهو القوة

والجود

والجود والقدرة والخير المحض الا ان هناك قول مسماة بهذه الاسامي وهو

مبدع فقط ولانه ابدع من شي ولان شيا كان معه انتهى ومعنى كلام هذا

الفيلسوف الكبير انه لما كان ذات الواجب جل شانه مناط الانكشاف لجميع

الاشيا كان ذاته تعالى عين العلم ونفسه فكان الباري تعالى هو العلم المحض

وكذا الحكم في جميع الصفات الكمالية وقال افلاطون الالهي ان للعالم مبدعا

محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلولاته وكان في الازل لم يكن في الوجود

رسم ولا طلل الا مثال عند الباري تعالى انتهى وهذا ايضا ان علمه تعالى

بالاشيا ليس الا بذاته الا ان قوله الا مثال عند الباري تعالى يوهم انه

قايل بالمثل الازلية ويمكن ان يقال ان مراد هذا الفيلسوف العظيم من المثال

هو الاشيا باعتبار الشهود العلمي لان الاشيا لما كانت متحدة مع الواجب

جل شانه في الشهود العلمي على ما قاله الفارابي يجوز ان يقال ان مثال الاشيا

كان في الازل بهذا المعنى فيكون المراد من المثال هو الاشيا باعتبار الشهود

العلمي وبالجملة الرموز في كلام الاكابر كثيرة فلا يجب المبادرة بالاعتراض على كلامهم
وقال ارسطو ان واجب الوجود لذاته عقل لذاته وعاقل ومعقول لذاته عقل
غيره اولم يعقل اما انه عقل فلانه مجرد عن المادة منزه عن اللوازم المادية فلا
يحتجب ذاته عن ذاته واما انه عاقل لذاته فلانه مجرد لذاته واما انه معقول لذاته
فلانه غير محجوب عن ذاته بذاته ثم قال وليس كونه عاقلا بسبب وجود الاشياء
المعقولة حتى يكون وجودها قد جعله عقلا بل الامر على العكس اى عقله للاشياء
جعلها موجودة وليس شئ يكمله فانه الكمال لذاته المكمل لغيره فلا يستفيد وجوده
من وجود كمالاته انتهى وكلام الفيلسوف النبيل صريح فيما ذكرنا من تحقيق مسئلة
علم الواجب جل شانه كما لا يخفى على اولى النهى وقوله اى علة للاشياء جعلها مو
جودة اشارة الى ان علم الواجب جل شانه بالاشياء الاعلى فعليا وهو العلم
الذى يكون سببا لوجود المعلوم والبرهان على ذلك يجئ ان شاء الله تعالى بحكم
وسننقل عبارة الرئيس ابى على بن سينا ان شاء الله تعالى      وثانيهما علم

تفصيلي

تفصيلي المراد بالعلم التفصيلي هو الصورة العلمية التي يكون معلوله ومعلومه
حقيقة وليست بعلم لانك قد عرفت ان مناط انكشاف الاشياء حتى يلزم
المفاسد التي اشرنا اليها سابقا لان علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها كعلمه تعالى
بها حين وجودها ولهذا تصدر عنه الاشياء منكشفة على ما حققنا سابقا
فالعبارة الواضحة هي ان يقال ان الاشياء التي تصدر عن الواجب جل شانه
نسبتها الى علم الواجب تعالى كنسبة العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي لكن بعد تعيين
المراد لا حسن في التعبير عما لا يراد      ان حضورها غير حضور معلولها هذا غير م
على الاطلاق بل انما يسلم على تقدير كون علم العلة علما زائدا على ذاتها كما في
علوم الممكنات اما اذا كان علم العلة علما يكون عين ذات العلة كما في علم
الواجب جل شانه فلا نم انه يكون حضور المعلول غير حضور العلة غيرية بالذات
بل بالاعتبار فقط لانك قد عرفت ان حضور الواجب جل شانه عند ذاته
اقوى من حضور المعلول في حضور المجعول عنده جل شانه وبالجملة كون

وجود المعلول غير وجود العلة لا يستلزم ان يكون علم العلة بمعلولها علما حضور
يا موقوف على حضور المعلول عندها لانك قد عرفت ان العلم الحضوري
بالمعلول يتصور من وجهين احدهما من جهة حضور ذات المعلول وثانيهما
من جهة حضور ما هو اقوى من حضور المعلول والواجب جل شانه يعلم
الاشياء علما حضوريا من جهة حضور ما هو اقوى من حضور الاشياء في
حضور الاشياء فلزوم التسلسل لزوم التسلسل مبني على انه لما كان حضور المعلول
غير حضور العلم ويجب ان يكون كل معلول مسبوقا بعلم اخر غير ذات
العلة فيكون ذلك السابق معلولا ايضا فيجب ان يكون مسبوقا بعلم
اخر وهكذا فيلزم التسلسل وجواب هذا قد عرضناك سابقا فتوقف
وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها يعني يلزم احد الامرين
اما التسلسل وهو محال واما الانتهاء الى علم لا يكون هو عين ذات العلة
فيلزم ان يكون ذات العلة عالما بذات المعلول فيلزم ان لا يكون

حضور

حضور العلة مغايرا لحضور معلولها وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضو
ر معلولها وقد بيّنا لك جواب هذا فيما سبق فتذكر ولا يلزم المثل
الافلاطونية لان الافلاطونية هي الاشياء الموجودة بغير الوجود العيني بل
تلك الاشياء الموجودة في الخارج لها وجود اخر وذلك الوجود الاخر هو مناط
العلم لا الوجود العيني هذا هو المشهور عن افلاطون الالهي في معنى المثل الافلا
طونية وقد عرفت توجيه كلامه فيما سبق على ما يوافق التحقيق واعلم ان جواب
المحشي انما يكون له وجه اذا لم يكن مراد صاحب الشبهة من العلم ها بالمعلول
العلم السابق على وجود المعلول اما لو كان مراده العلم السابق فلا يتم
جوابه لان للسائل ان يقول الموجودات العينية معلولات فيجب ان يكون
مسبوقة بعلم وذلك العلم السابق ليس يجوز ان يكون نفس وجودات الا
شياء والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فهذا العلم السابق والحضور السابق اما
بطريق الارتسام في ذات العلة لزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة وكونه تعالى

وفي قوله لشئ واحد من جهة واحدة وهو تعقله وبعد نوع فهم المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية

وبناء على القول بالصور العلمية هو ما ذكرناه سابقا فان مناط الانكشاف العلم

احد من الامور الثلثة نعم من ظاهر كلام المحشي ان مناط انكشاف الواجب تعالى بالعلم التفصيلي هو

حضور بعض الاشياء الخارجية وحصول صورها في جوهر عقلي قائم عنده وقد عرفت ان ما ليطا

ليس مناط العلم والانكشاف بل هو ذات الواجب جل شانه بذاته ووجودات الاشياء

نحو من مناط العلم ومناط الانكشاف وقد عرفت ايضا ان الاجمال والتفصيل لا يصح

ان يكونا منشأ لعلم الواجب جل شانه بل الاجمال والتفصيل وصفان للاشياء باعتبار الشهود

العلمي والشهود الخارجي الا ان يراد من العلم التفصيلي المعلوم مفصلا وكلامه بان

المعلومات في ان لها مراتب فتامل قوله موجودة فيه معناه انه لما كان ذات

الواجب جل شانه بذاته علة لجميع الاشياء قاطبة من غير حصول صورة في ذاته تعالى او

ومن غير تكثر اصلا يكون جميع الاشياء في الواجب تعالى باعتبار الشهود العلمي على

ما قال الفارابي فهو الكل في وحدة فكانه يصح ان يقال فهو الكل في وحدة باعتبار

الشهود العلمي

الشهود العلمي فكذلك يصح ان يقال ان جميع الاشياء موجودة فيه ايضا باعتبار الشهود

العلمي وبناء على القول بالصور على هذا المعنى قوله فليس مما يتصف بها او ينفعل

عنها فان كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه مبدءا للوازم والمراد من

اللوازم المعلولات وقوله فمعقولاته اذن فعلية وبالجملة ليس في كلام

بهمنيار ههنا ما يدل على انه قال بالعلم الحصولي وكان المحشي ظن بانه قال با

لعلم الحصولي في صوره وان كانت اعراضا موجودة فيه وقد عرفت معناه فهو

للمحشي قلت لما كان ظاهر كلامه منظور فيه فتامل فمعقولاته اذن فعلية

يعني ان العلم الواجب جل شانه بالاشياء ليس الا علما فعليا واعلم ان

العلم على ثلثة اقسام احدها فعلي وهو ما يكون سببا لوجود المعلوم كما في صو

رة الكرسي فان النجار تصور الكرسي اولا ثم يوجده وثانيها انفعالي وهو

ما يكون مستفادا من المعلوم كما اذا رأينا شيئا فان صورته الحاصلة في

الذی مستفادة من الامر الخارجی بسبب العلم المذکور فانهما مما یکون
خارجا عن الفعلیة لکن کعلم زید مثلا بذاته وعلم الواجب جل شانه بذاته تعالی
ولیس للواجب علم انفعالی اصلا والبرهان علی ذلک هو ان الانفعال
اما تدریجی واما غیر تدریجی فالاول شان المادة والمادیات والواجب جل
شانه منزه عن المادة وعلائقها وانما وان لم یکن شان المادة لکن لا
یجوز هذا ایضا فی جنابه جل شانه بیان ذلک ان الانفعال الغیر التدریجی
یستلزم الاستفادة عن الغیر والواجب جل شانه لا یجوز ان یستفید
کمال ذاته من الغیر والا یلزم النقص وایضا واهب الکمالات لا یکون
الا الواجب جل سلطانه فکیف یمکن ان یستفید الکمال عن الغیر فان
قیل لم لا یجوز ان یکون الواجب جل شانه ینفعل عن ذاته فیکون
علمه انفعالیا قلت اما اولا فلان الکلام فی العلم الانفعالی الذی
هو استفادة العلم عن الغیر وثانیا ان هذا یؤول الی العلم الحصولی بل هو



عین العلم الحصولی وسنذکره مع ما یلزم علیه من المفاسد وصاحب
الشفاء فیه متحیر هذا افترا بلا افترا لان الشیخ ابطل العلم الحصولی فی الشفاء بوجوه
شتی وذکر فی مسئلة العلم ما محصله یعود الی التحقیق الذی ذکرناه سابقا
وسننقل عبارته فی الشفاء ان شاء الله تعالی لما فی کل منهما اما فی المذهب
الاول وهو ان اول ما صدر عن الواجب هو الصور العلمیة للموجودات
الغیبیة فلان تلک الصور لا یخ اما ان یرتسم فی ذات الواجب تعالی عن
ذلک فیلزم العلم الحصولی وهو باطل وان یکون تلک الصور قائمة بذواتها
فیلزم المثل الافلاطونیة وهی باطلة ایضا واما ان یرتسم فی جوهر آخر وهو خلاف
المفروض لان المفروض هو اول ما صدر عن الواجب هو الصور العلمیة
لا الجوهر العقلی کما هو المذهب الثانی واما فی المذهب الثانی فلانه یلزم علیه
ان لا یکون ایجاد الجوهر الذی فیه صور باقی الممکنات غیر مسبوق بالعلم و
کذلک ایجاد تلک الصور یلزم ان لا یکون مسبوقا بالعلم لانه کما ان المحل معلول

ه تعالى لكنه ايضا معلول له تعالى والفاعل المختار يجب ان يكون فعله ومعلوله
مسبوقا بالعلم فيلزم ان لا يكون الواجب جل شانه فاعلا مختارا بالقياس
الى ذلك الجوهر وبالقياس الى ما حل فيه هذا توضيح كلام المحشي ويمكن ان يقال ان ما
ذكرتم من الايراد على المذهبين انما يرد على ما فهم من كلامهم لانه يجوز ان يكون مقصود
هم بيان العلم الذي يكون متاخرا عن العلم الاجمالي وذلك العلم المتاخر يعبر عنه
بالعلم التفصيلي وهو معلوم حقيقة لا انه مناط عالمية الواجب تعالى جل شا
نه على ما عرفت غير مرة بل مناط علمه تعالى هو ذاته المقدسة بذاته فعلى المذهب
الاول المراد من الصور العلمية للموجودات هو الاشياء باعتبار الوجود
العيني لانه يطلق العلم بمعنى المعلوم على الاشياء الخارجة على ما عرفت سابقا
والمراد من العلم المتقدم في قوله على نحو ما هي في العلم المتقدم هو العلم الذي
يكون عين ذات الواجب جل شانه وذلك هو مناط العالمية ومبدا
ه الانكشاف وهو علم فعلي بالنسبة الى الاشياء ولهذا قال على نحو ما هي

في العلم

في العلم المتقدم فيصدر عنه تعالى الاشياء منكشفة وعلى المذهب الثاني يكون
المراد بيان الاشياء والمعلومات التي تترتب على علم الواجب جل شانه لان المراد
ان الصور التي يكون حالة في الجوهر العقلي يكون مناط عالمية تعالى بالاشياء
فيكون هذا بيان اول مرتبة من مراتب العلم التفصيلي الذي هو المعلوم حقيقة
على ما ذكره المحشي في مراتب العلم التفصيلي فلا يجب الاعتراض عليهم بما هو يتوهم من ظ
عباراتهم بل يجب الاجتهاد في تصحيح كلامهم لان كلامهم مرموز والرمز في كلامهم
عزيز وعلى ان ما نقله المحشي عنهم ليس فيه رمز وخفاء ويجوز حمل العبارة على ما ذ
كرنا بلا ارتكاب زيادة التكلف كما لا يخفى على من لم يكن من اهل التعسف فا
الذين يعترضون ويحسبون انهم يحسنون صنعا ظهر انهم غير جائزين كلام الحكماء
فلم يحوموا حول المراد قط ولكنهم في واد وهم في واد وكيف يحل انتساب مثل هذا
الخبط الى الذين هم من اصحاب اساطين الحكمة وابا انباء بحقيقة فظنهم بهم هذا
الظن انه من بعض الظن واختار في الاشارات المذهب الاول واعلم ان

امر الشيخ بالعلم الحصولي في كتاب الاشارات صدرا ولامر الشيخ المقتول في
كتاب المطارحات مع اعتراضات وتشنيعات عليه ثم استمر هذا فيما بين القوم وكا
ن كلام الشيخ في الاشارات لتبرئة عما اورده من الايرادات قال فيها وبهم
وبينه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما
ذكرت ثم قد سلمت ان الواجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك
كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل
الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات مقومة له وجاءت ايضا على
ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعر
ض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن
لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى وتوضيح الوهم ان العالم والمعلوم اذا لم يكونا
متحدين ولم يكن بعض المعلولات متحدا مع بعض بل يكون المعلومات امور
متباينة يلزم الكثرة لان العلم بالمباين لا الاخر والا يلزم ان يكون العلم بالانسان

عين العلم

عين العلم بالفرس وهو باطل بالبديهة فيجب ان يكون مغايرا والممكنات حقايق
متباينة فيلزم تكثر العلم لان الواجب الوجود جل شانه يعقل الاشياء ولا يعقل
الا بالعلم فيلزم التكثر وحاصل دفع الوهم ان تكثر العلم بتكثر المعلومات انما يكون
اذا كان مناط العلم صور الاشياء في العالم ويكون العلم صفة زائدة على ذات العا
لم اما اذا لم يكن العلم صفة زائدة على ذات العالم بل يكون العلم عين ذات العا
لم بمعنى ان ما يترتب على الصورة العلمية يترتب على ذات العالم بذاته كما في علم
الواجب جل شانه فلا يلزم التكثر في العلم بل التكثر انما يكون في المعلومات التي
يكون متاخرة عن ذلك العلم ولوازم له ومن تكثر المعلومات لا يلزم التكثر
في ذات الواجب جل شانه ولا في صفة العلم نعم فذاته تعالى عقل ذاته ومعقو
ل ذاته وكذلك عقل بالنسبة الى جميع معلولاته قبل الوجود وعين الوجود لان
حضور ذاته تعالى عند ذاته تعالى اقوى من حضور المعلول في حضور
المعلول في حضور المعلول عنده فيترتب على ذاته تعالى الكثرة لازمة متا

هو على الترتيب السببي والمسببي وليست تلك الكثرة مقومة لذاته تعالى حتى يلزم
الكثرة في ذاته بل الكثرة التي هي انتظام تحلى لازمة مباينة متأخرة عن ذاته
وكثرة اللوازم سواء كانت مباينة او غير مباينة لا يوجب الكثرة في ذات الملزوم
انه نعم يعرض له تعالى بسبب السلوب والاضافات كثرة الاسماء كالخالقية والرا
زقية والصانعية وامثالها ولا يلزم من هذا التكثر في ذاته تعالى ولا في علمه
ايضا وهذا الذي ذكرناه مفصلا لا يبعد ان يكون شرحا لكلام الشيخ كما لا يخفى على
من لم يكن له حب الاعتراض وكان له من المهارات اعراض والعجب ان الم
المحقق قدس سره حمل كلام الشيخ في شرح الاشارات على العلم الحصولي ثم اعترض
عليه وابطل القول بالعلم الحصولي مع ان الشيخ في الشفاء ابطل القول بالحصول
بوجوه شتى منها انه لو كان علمه بالاشياء علما حصوليا يكون بازاء كل معلوم
صورة فلا يخ اما ان يكون تلك الصورة داخلة في قوام ذاته تعالى فيلزم ان
يكون تلك الصور مقومات ذاته تعالى فيلزم التركيب وهو باطل او لم يكن

داخلة

داخلة بل يكون عارضة لذاته تعالى والعارض متأخر عن ذات المعروض
فلم يكن تلك الصور التي هي مناط الانكشاف في مرتبة ذاته تعالى فلم يكن الواجب
جل شانه في مرتبة ذاته عالما بالاشياء ولما كان تلك الصور معلول ذاته تعالى
وكل معلول ممكن فيلزم ان يكون الواجب جل شانه مستكملا بالغير وهو محال
ومنها انه لو كان علم الواجب جل شانه علما حصوليا لكان مناط علمه تعالى
بالاشياء هو تلك الصور فايجاد تلك الصور لا يخ من ان يكون مسبوقا بصو
رة اخرى ام لا فان كان مسبوقا بصورة اخرى ننقل الكلام الى تلك الصورة
السابقة وهكذا فيلزم التسلسل المحال او لم يكن مسبوقا فيلزم صدور تلك الصور
عنه تعالى بلا شعور كصدور افعال الطبائع عن الطبائع وهو محال ايضا
ومنها انه لو كان علم الواجب جل شانه علما حصوليا يلزم ان يكون الواجب
جل شانه عالما بشيء واحد حصوليا وحضوريا معا في حالة واحدة وهو
محال لان المعلوم بالذات في العلم الحصولي انما هو الصورة وذو الصورة

معلوم بالعرض على ما عرفت والمعلوم بالذات في العلم الحصولي هو ذو الصورة فلا يمكن
اجتماع العلم الحصولي والعلم الحضوري بالنسبة إلى شيء واحد بالقياس إلى عالم
واحد أما بيان اللزوم فلأن الواجب جل شأنه لما كان مناط علمه بالأشياء هو الصور
الحالة في ذاته تعالى عن ذلك فقبل وجود المعلول يكون عالما بمعلوله بصورته الحالة
فيه تعالى وبعد وجود المعلول يكون المعلول حاضرا عنده فيكون عالما بذلك المعلول
علما حضوريا مع بقاء العلم الحصولي بحاله لأنه لا يجوز زوال العلم الأول بعد وجود
المعلول إذا عرفت هذا فلا بأس علينا بأن ننقل بعض عبارات الشيخ التي يكون صريحة
فيما ذكرنا سابقا في تحقيق مسألة علم الواجب جل شأنه ليطمئن بها قلوب المحصلين و
يستنام إليها سائر الطالبين قال في الشفاء والنجاة إنه لو كانت للمعلولات عنده كثرة
كانت كثرة الصورة التي تعقلها أجزاء لذاته وكيف وهي يكون ما بعد ذاته لأن
عقله لذاته ذاته ومنه تعقل كل ما بعده فيعقل لذاته علة عقلية ما بعد ذاته فعقله ما بعد
ذاته معلول عقله لذاته على أن المعقولات [المعلولات خ ل] والصور التي بعد ذاته إنما هي معقولة نحو

المعلول

المعلول لعقلها لا النفس وأما إليها إضافة المبدأ لا التي يكون عنه لا فيه بل إضافات على
الترتيب بعضها قبل بعض وقال في التعليقات يعقل الأول عقل بسيط لذاته وللوازم
عنها وللموجودات كلها حاصلها وممكنها أبديها وكائنها وفاسدها وكليها وجزئيها
إلى قصى الوجود معا لا بقياس وفكر وتنقل في المعقولات [عند القائلين بالحدث] [منه] فإنه تعقلها كلها
معا على الترتيب السببي والمسببي من ذاته لأنها فائضة عنه وذاته مجردة فهو عاقل ذاته
وذاته معقولة فهو عاقل ومعقول والموجودات كلها معقولة له تعالى على أنها عنه لا فيه
ثم قال في تعليق بعده هو يعقل الأشياء لا على أنها تحصل في ذاته كما نعقلها نحن بل على
أنها يصدر عن ذاته فإن ذاته سبب لها وقال في موضع آخر وجوده تعالى مباين
لسائر الموجودات وتعقله مباين لسائر التعقلات فإن تعقله على أنه عنه أي على
أنه مبدأ فاعلي له وتعقل غيره على أنه فيه أي على أنه مبدأ قابلي له انتهى وبالجملة كلام
الشيخ بتفصيلات وتصريحات على أن التحقيق في مسألة العلم هو ما ذكرناه ولعبا
رات التي نقلناها منطبقة على التحقيق الذي ذكرناه كما لا يخفى وظاهر أن من رأى

فى كلام الشيخ مثل هذه التصنيفات والتصريحات لم يبق له مجال ان يتوهم ان مذهبه
فى علم الواجب تعالى بالاشياء لحصول الصورة فى الذات ثم الشيخ والشيخ لا براد الاعترا
ضات والتشنيعات مع الذهول عن ان الشروح والمصنفات مملوة بالتوجيهات
والتاويلات وكان هذا من باب حب الاعتراض لكن هذا عزيز فيما بين اكثر العلماء
لان الانسان كان اكثر شىء جدلا      اختيار تابعيه ليست عبارات تابعيه نا[ص]
على العلم الحصولى بحيث لم يكن قابلة للتوجيه كما عرفت      الا بالاشارة حيث
اشار بقوله واستناد كل شىء اليه لانه اذا كان جميع الاشياء مستنده اليه تعالى فيكون
هو جل شانه علة لها وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول على ما عرفت
سابقا فيجب ان يكون له تعالى علم سابقا على وجود جميع معلولاته وذلك
العلم المتقدم هو العلم الاجمالى كما مر      فاختيار المذهب الثانى فيه شىء لان اختيار
المذهب الثانى لا يفيد الا فى تصحيح العلم التفصيلى فقط لا فى العلم الاجمالى الكمالى ايضا
على ما مر اللهم ان يقال ان مراده اختيار المذهب الثانى لتصحيح العلم التفصيلى فقط

وعلى حقيقة

وعلى حقيقة ما هو مختار المص قد عرفت سابقا ان كلمات المحققين من الحكماء متوافقة
فى علم الواجب جل شانه ومذهبهم واحد ومذهب المص هو بعينه مذهبهم قال المدققين
فى شرح اثبات الواجب ان المذاهب فى علمه تعالى بما يغاير ذاته خمسة الاول انه نفس
ذاته غير زائدة عليه وهو مذهب القدماء والمشائين الثانى انه صور معلقة لا فى محل
وينسب الى افلاطون الالهى الثالث انه صورة قائمة بالعقل الاول على ما قرره المحقق
الطوسى فى توجيه كلام الشيخ فى الاشارات الرابع بالاضافة بين العالم والمعلوم
ذوات المعلومات الخارجية مما لها من الصفات الخامس انه بصورة او صور
ة قائمة بذاته واليه ذهب الصفاتية من المتكلمين انتهى وقد عرفت ان كلام افلا
طون قابل للتوجيه بحيث يكون مذهبه مذهب المشائين وقد عرفت ايضا
ان كلام الشيخ فى الاشارات ليس حق شرحه الا ما ذكرنا فارتفع التخالف فيما بين
كلام الحكماء      وبجواب ان التغاير الاعتبارى كاف فى ذلك فى الشاهد على
ذلك هو علم الانسان بذاته      فهذا الكلام جواب ثم كان وجه العدول

عمّا ذكره الشارح بقوله ولما اثبت انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن ذاته المحقق في
هو ان ما ذكره الشارح منقض لان بعضهم قد نفى علم الواجب تعالى بذاته تعالى وقد
ادعى المحشي سابقا ان ظنه انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته
فجعل كلام المص جوابا عن كل من السؤالين اللذين قررهما ليصحح كلامه السابق وقد
عرفت ما في كلامه السابق ايضا فتذكر فلا يناسب ما ذهب اليه المص وجه عدم المنا
سبة هو ان الشارح قال في الجواب ولان العلم صفة حقيقية ذات اضافة نسبية الى
المعلوم وثانيا ان العلم نسبة محضة وكلاهما لا يوافقان مذهب المص لانهما ينبئان
بان العلم زايد على الذات وقد عرفت ان العلم الواجب تعالى عند المص هو عين
ذات الواجب تعالى فليس العلم صفة حقيقية ذات اضافة ولا نسبة ايضا
كما نقل عنه حيث قال ناقلا عن المص كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن من
الكتابة بنحو الانسب ان يقى ومنهم من التزم وجه الانسبية هو ان كلام
المص قدس سره بحسب الظاهر نفى اللزوم حيث قال ولا يستدعي العلم المطابق لهذا

بجواب

بجواب هو ان يكون بعضا ارتكاب اللزوم ليكون الجواب ظاهر الانطباق عليه
وهو صاحب الاشارات قد عرفناك ان كلام الشيخ نفي برائة عما رمي به
قوله مخالف لقواعدهم وهي ان الواجب تعالى لا يكون محلا للكثرة وانه واحد حق
بسيط ولا يصدر عن الواحد الا الواحد وان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون قابلا
وفاعلا قوله فهي صادرة عنك فان قيل هذا مناف لما سبق من قول المص رفعه الله
تعالى واستناد كل شيء اليه قلت المراد ان المحشي طبله دخل في الصدور ومعنى انه علة
قابلية للصورة العلمية لانه مفيض والمراد مما سبق من قوله واستناد كل شيء
اليه ان الواجب جل شانه مفيض الوجود والمجردات ليس الا هو حق لا انه ليس
ممكن من الممكنات علة قابلية بالقياس له ممكن افرادا ومنزطا او معدا بل يجوز كل
ذلك قوله بل ربما يتضاعف اعتبار الكثرة بهذا اشارة الى دفع شبهة تقريرها
ان الصورة الحاصلة في الذهن لها اعتباران احدهما اعتبارها بما هي هي وهي
بهذا الاعتبار معلوم وثانيهما اعتبارها من حيث انها متمثلة في الذهن وبهذا

الاعتبار هو العلم فحيثية التمثيل الذهني حيثية يعتد به وحيثية التقييد به مكثرة لذات
الموضوع فالصورة الحاصلة في الذهن بما هي هي ذات وباعتبار انها متمثلة في الذ
هن ذات اخرى فاذا كانتا ذاتين يجب ان يكون معلومية كل منهما بصورة فيلزم تكثر
الصور ومحال لكم قلتم انه لا يتضاعف الصور والجواب انا سلمنا ان الصورة
الحاصلة في الذهن يكون لها اعتباران احدهما اعتبارها بما هي هي وثانيهما اعتبارها
من حيث انها متمثلة في الذهن فحيثية التمثيل الذهني وان كانت حيثية تقييدية مكثرة
للذات لكن مع ذلك لا يلزم تعدد الصورة بيان ذلك انك اذا اعتبرت الصورة
المتمثلة بما هي هي بدون ملاحظة التمثيل الذهني يكون بهذا الاعتبار معلومة لكن لا
ينفك بحسب نفس الامر بل في هذه الملاحظة ايضا عن التمثيل الذهني نعم بحسب هذه الملاحظة
يكون منفكة عن التمثيل وهذا لا ينافي كونها مع التمثيل الذهني في نفس الامر اذا عرفت
هذا فنقول ان الصورة المتمثلة من حيث التمثل الذهني لا يكون حقيقتها الا الصورة
بما هي هي والتمثيل الذهني والصورة المتمثلة اذا اخذت بما هي هي من دون

ملاحظة

ملاحظة التمثيل لا يكون عين التمثل الذهني كما عرفت والعلم بالصورة المتمثلة من حيث التمثل
انما هو بالصورة والتمثل الذهني وكلاهما حاصلان فلا يحتاج في العلم بالصورة المتمثلة
من حيث انها متمثلة الى غير الصورة المخلوطة بالتمثيل الذهني لان حقيقة الصورة المتمثلة من
حيث انها متمثلة ليست الا الصورة والتمثيل الذهني وكلاهما حاصلان في الصورة
اذا اخذت بما هي هي لان تلك الصورة مخلوطة بالتمثل الذهني في تلك الملاحظة
لا بحسب نحو تلك الملاحظة نعم الشي الذي يتعدد حقيقته ويتضاعف حقيقته ليس الا
الاعتبار العقلي دون الصورة لان العقل اذا اعتبر الصورة مع التمثل الذهني يكون
تلك الصورة علما واذا اعتبر مجردة عن التمثل الذهني يكون معلوما فاذا اعتبر العقل
كون الصورة مع التمثل معلومة يكون الصورة مع التمثل بمنزلة الصورة بما هي هي في
المرتبة الاولى فيعتبر ان الصورة مع التمثل متمثلة في العقل بدون تكثر الصورة وكذا يعتبر
الصورة مع التمثل المتمثلة في الذهن ان تمثل في العقل وهكذا الى ما يعتبره العقل فالتكثر
حقيقة ليس الا في الاعتبار العقلي وكذا الحال في العلم الحضوري بالنفس فان الاحتياج

فان قيل التمثل الذهني حقيقة من
حقائق [illegible] صورة [illegible]
[illegible] الصورة
مع التمثل [illegible]
حقيقة التمثل [illegible] الكلام
تعدد الصورة [illegible]
مفهوم التمثل [illegible] النفس
بعض التمثل [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الذهني
فانها اذا [illegible] التمثل الذهني [illegible]
التمثل الذهني [illegible]

فى العلم بالنفس وبالعلم بالنفس وهكذا ليس الى غير النفس فالنفس من حيث حضورها عند
مجرد علم ومن حيث انها شىء حاضر عند النفس معلومة فالنفس لها اعتباران اعتبا
رها بما هى هى واعتبارها مع الحضور لكن الاعتبار الاول لا ينفك فى نفس الامر عن الا
عتبار الثانى فاذا اعتبرناها بما هى هى فلا ينفك فى نفس الامر عن الصورة فلا يحتاج العلم
باعتبارها مع الحضور الى صورة اخرى غير هذه النفس التى اخذت بما هى هى لانها
كانت مخلوطة مع الحضور فاذا اعتبرناها انها مع اعتبار الحضور يكون معلومة فيعتبر
الحضور الاول مرة اخرى بان يكون النفس مع الحضور حاضرة وهكذا فلا يتعدد نفس
بل الامر الذى يكون متعددا حقيقة ليس الا الاعتبارات المتعلقة بنفسك وقوله على
سبيل التركيب اشارة الى عدم محيثية التقييدية التى هى التمثل الذهنى كما اوضحناه
ولا تظنن آه هذا دفع ما يتوهم انه لم لا يجوز ان يكون بشرط العلم هو حصول
صورة المعلوم فى العالم فاشار الى دفعه بقوله ولا تظنن وحاصله انه قد حقق
ان مناط العلم ليس الا الحصول والوجود للمجرد القائم بالذات فانما تحقق هذا التحقق

العلم

العلم بما مرتبة مخصوصة الفرد الحضورى والفرد الحصولى معا لان الحضورى انما يكون علما لاشتماله
على الحصول والوجود للمجرد وكذا الحصولى انما يكون علما لاشتماله على الحصول والوجود للمجرد فمناط العلم
هو الحصول والوجود للمجرد فى كونه حصولا لغيره يعنى ان المعلوم له حصول ووجود رابطى للفاعل المجرد
والفاعل المجرد ومعلوم ان حصول الشىء للفاعل المجرد فى كونه حصولا للمجرد ووجود اليس دون
حصول الشىء لقابله المجرد فاذا كان الحصول للقابل المجرد علما فبالطريق الاولى ان يكون الحصول
للفاعل ايضا علما واعلم ان من المقدمة على ما اوضحناها هو مناط دفع ما اورده المحقق الدوانى
ويستفاد للمحشى بقوله وقيل عليه آه وتنبه ويدرك بمنازيادة توضيح           الاولين المراد بها
قوله العاقل كما لا يحتاج وقوله ولا تظنن آه           الحكم المجرد والمراد بالحكم المراد هو ان كونه
عالما المعلولاته مشروط بكونه محلا لصور معلولاته           ايضا فى كلام المعلم المنقول لانه قابل
المعلم تعالى ومعلوم ان حصول الشىء لقابله وكان هذا اشارة الى انه لما كان حصول
المعلول للفاعل بالاقتضاء والوجوب وحصوله للقابل ليس بالاقتضاء والوجوب بل
بالامكان فكيف يجوز ان يكون حصول الشىء للفاعل فى كونه حصولا لغيره ادون من حصول الشىء

تقابل من حصول الشيء للفاعل اولى من حصول الشيء للقابل في كونه حصولا لغيره
لزوم في بعض النسخ بدل منه فيه وكلاهما صحيحان بل الاولى وجودهما معا لانه قد مر سابقا
ان حقيقة العلم هو الوجود الرابطي بمقدار ارتباطه بالمجرد القائم بالذات اما لكون ارتسام
الاشياء في الذهن واما بالقيام كحضور شيء عند مجرد سواء كان المجرد المذكور هو الشيء الاول او
ام لا واما بين كصدور شيء من مجرد قائم بالذات وقد يكون بعيدا كالاشياء المرتسمة في القوى
فان القوى مع ارتسامها فيها حاضرة عند النفس كما مر الاشارة اليه في كلام المصنف
حيث المص بقوله لصورة متصورة او مستحضرة فقوله متصورة اشارة الى الارتباط القوي وقوله
او مستحضرة اشارة الى الارتباط بعيد وقيل عليه القائل هو المحقق الدواني من شرح العقائد
العضدية وفي رسالة اثبات الواجب الجديدة ايضا ان ذلك اي كون الحصول للقابل
علما ليس بلازم لكون الحصول للقابل علما ايضا بل القائل هذا البحث اورد
المحشي بطريق النقض على الدليل لكن المحقق الدواني لم يجعله نقضا بحسب الظاهر في شرح العقائد
بل جعله سند المنع نعم جعله نقضا في رسالة اثبات الواجب الجديدة لكن الامر فيه



سهل لان الغرض البحث على الدليل وهو حاصل على الطريقين اي سواء جعل سندا او نقضا
على الدليل واحتمال النقض في كلام المحقق قائم ايضا وليس لخصوص الوجود الظلي
والعيني قيد ههنا كما سبق ان قول المص في كونه حصولا لغيره يدفع ما اورده المحقق
الدواني وكانه وقع له غفلة عن هذا فاورده ما اورده لان غرض المص هو انه لما تحقق
ان حقيقة العلم ليست الا وجود شيء وحصوله للمجرد القائم بالذات فاينما تحقق هذا فيتحقق
العلم والعلم الحضوري والعلم الحصولي فردان لطبيعة العلم وكونهما علما انما هو باعتبار الاشتمال
على طبيعة العلم وخصوصيتهما ملغاة في تحقق العلم ولا شك ان المعنى المذكور له حصول ووجود
رابطي للفاعل المجرد وحصوله للفاعل المجرد من حيث انه وجود للمجرد وحصول له ليس الا دون من
الحصول والوجود للفاعل المجرد من حيث انه حصول ووجود للمجرد فكما ان الحصول للقابل
المجرد علم كذلك حصوله للفاعل المجرد علم فانما هو القيام بالموصوف يعني ان
الاتصاف بالسواد للجسم بمحض الوجود الرابطي سواء كان الارتباط قويا او بالقيام او من
او بعيدا بل لا مدخل في الاتصاف بالسواد من ارتباط خاص سوى الارتباط الرابطي بالقياس

الى محل مادى فى وجوده فى نفسه لا غير وهذا لا يتصور لا فى قابل السواد ولا فى فاعله بخلاف
العلم كما عرفت    عين معلوله هذا يوهم خلاف ما حققناه سابقا فى تحقيق العلم
لكن المراد من العلم ههنا الصورة العلمية لا العلم الذى هو مناط انكشاف الاشياء لان
العلم الذى هو مناط انكشاف الاشياء لا يكون عين الموجودات العينية بل هو عين
الواجب تعالى كما مر    بعد ترصيف كلام صاحبها قد عرفت سابقا ان الترصيف
انما يتوجه على ما فهموه من كلام الشيخ لا على ما قصده الشيخ من كلامه فالمراد بالحقيقة
هو كلامهم لا كلامه    معلوله الاول اى علة بلا واسطة وانما قلنا ذلك لانه
علة لما فى المعلولات ايضا لكن بوسائط الشروط    فاذن وجود المع الاول
هو نفس تعقل الاول تعالى شانه اياه قد عرفت سابقا ان مناط تعقل الاول تعالى الاشيا
هو ذاته تعالى فليس وجود المع الاول هو تعقل الاول تعالى شانه بل تعقل الاول تعالى
شانه هو ذاته تعالى بذاته اللهم الا ان يراد بالتعقل المعقول ويكون المراد ان المع
الاول معقول للواجب جل شانه بدون ان تحل صورة منه فى الواجب جل شانه

فان

ونجربته هذا خلاف ما تقرر عند الفلاسفة من ان صورة المجردات سواء
كانت مجردة او مادية لا ترتسم فى الجواهر العقلية اللهم الا ان يراد بالجواهر العقلية ما هو شامل
للنفوس ايضا    المذكورة حيث ذكر العلامة فى شرح الاشارات انه على تقدير العلم
الحصولى يلزم المحالات التى ذكرناها سابقا    وفيه تكلف بل هذا فاسد لانه اذا
لم يكن بين المع الاول وبين العلم به فرق بالذات بل بالاعتبار فقط يلزم وجود المفاسد
المذكورة وهو لزوم ايجاد المع الاول بلا سبق علم لان الكلام فى العلم الذى يكون مقدما
ما بالذات وسببا لوجود المع فلو كان هذا العلم بالذات هو المع الاول يلزم تقدم
الشئ على نفسه وايضا نقول الصادر الاول اذا اخذ من حيث هو علم يكون شيئا صادرا
عن الواجب جل شانه فلا بد ان يكون مسبوقا بعلم وذلك العلم السابق ليس
هذا المع الاول والا يلزم تقدم الشئ على نفسه فلا بد ان يكون شيئا اخر فيلزم ان
يكون الصادر الاول هو هذا لا ما فرض اولا فيلزم تخلف وايضا ننقل الكلام اليه
فيلزم التسلسل المحال والانتهاء الى علم هو عين الواجب بالذات    علم تفصيلى

بالنسبة الى الصادر الاول واجمالى بالنسبة الى الجميع فقد عرفت سابقا ان علم الواجب
تعالى بذاته هو علم بجميع معلولاته مفصلة وهذا العلم لا تفاوت فيه بالنسبة الى معلوم دون
معلوم نعم التفاوت فى المعلومات بان يكون بعض منها سببا للبعض وليس التفاوت
فيما نحن بصدده العلم الذى هو مناط الانكشاف فكلام المحشى لا يخ عن شوب اضطراب
اللهم الا ان يقال ان مراده لما كان الصادر الاول لا يتوقف الا على ذات الواجب
جل شانه وما سواه يتوقف على غير ذات الواجب ايضا فيكون نسبة علم الواجب
جل شانه الى الصادر الاول مثل نسبة العلم التفصيلى الى الشئ الذى يكون معلوما
بالعلم التفصيلى فكما ان العلم التفصيلى بالشئ لا يكون منتظرا من جهة العلم وليس له منتظر اخر
من جهة العلم فكذلك لا يكون له منتظر اخر سوى ذات الواجب تعالى شانه بخلاف
ما عدا الصادر الاول فان الواجب جل شانه علة تامة بالنسبة الى الصادر الاول
ومفيض لما عداه وليس هو جل شانه بالقياس الى ما عداه كذلك      فان
الغائب المطلوب فى طى الشاهد الحاضر يعنى ان ما ليس من باب قياس الغائب

على الشاهد

على الشاهد بل الغائب فى طى الشاهد ومن جملته لانه كما ان الصورة البنائية التى فى ذهن
البناء سبب لوجود البناء وعلم فعلى كذلك علم الغائب وهو الواجب جل شانه علمه
بمعلولاته علم فعلى وسبب بالقياس الى المعلولات وليس انفعاليا لما هو سابق عليه
ما فى الباب انه يكون على الحاضر وهو البناء علما حصوليا وعلم الغائب وهو الواجب
جل شانه ليس حصوليا لما عرفت لكن علم الغائب والشاهد ولا تفاوت بينهما فى كونهما
فعليين      وذلك جائز فى العلم الاجمالى اى فى العلم الذى هو سبب للمعلومات
ويكون عين ذات العالم كما فى علم الواجب جل شانه بالاشياء فانه لا تعدد فى ذلك العلم
بل علم واحد بسيط متعلق بجميع الاشياء كما عرفت سابقا نعم لو كان العلم بحضور صور الاشياء
فى العالم او بحضورها عنده فى الخارج لكان تعدد والعلم لازما لتعدد المعلومات
وفيه بحث      وكلام المصنف يدل على ان الموجود المنكشف بذاته اه لان ما يفهم
من كلامه هو ان الموجودات الخارجية عين العلم فالانكشاف منها لان العلم والمعلوم
متحدان بالذات مع فلم يكن الموجودات منكشفة قبل الوجود فلم يكن ايجادها

المنكشف بذاته فلم يكن العلم عنده الا بوجود المنكشف بذاته بل العلم عنده هو الوجود المنكشف

بذاته    والجواب عنه ظ لانا نقول ان الموجودات منكشفة قبل الوجود بالعلم الاجمالي

وهذا العلم مقدم على الموجودات وسبب لها والعلم الذي لا يكون سابقا على وجودها

هو العلم التفصيلي وليس العلم التفصيلي الذي هو عين وجود الاشياء علما فعليا بل

العلم الفعلي هو العلم الاجمالي المقدم على الموجودات فلم يكن في كلام المص ما يدل

على ان الوجود المنكشف بذاته هو نفس العلم الفعلي ليكون موافقا لما صرح به القوم

توضيح لما رامه وفيه تامل    او غير مادية يعلم من هذا ان الجزئي الغير المادي

قد يكون متغيرا وهذا مخالف لما اشتهر منهم من ان غير الماديات لا يكون الا ثابتا

محضا والمتغيرات لا يكون الا الماديات ولا يبعد ان يوجه كلامه بعد تمهيد مقدمة

وهي ان الصورة الكلية الحاصلة في النفس لا يكون مادية لان الصور المادية تحل

في النفس كما هو المشهور المقرر عندهم بل هي تحل في قوى النفس ويكون تلك القوى

مادية وتلك الصور الحاصلة في النفس لها اعتباران احدهما من حيث انها حالة في النفس

وبهذا الاعتبار

وبهذا الاعتبار يكون جزئية وثانيهما ان يوخذ تلك الصور من حيث هي هي وبهذا

الاعتبار يكون كلية وكليتها ليست الا بهذا الاعتبار اذا عرفت ذلك فنقول ان الصور

الكلية المكتسبة الحاصلة في النفس اذا اخذت من حيث انها حالة في النفس يكون جزئية

وغير مادية وهو ظ ومتغيرة ايضا بمعنى ان حصولها تجدد للنفس او بمعنى ان النفس

قد تذهل عنها او تزول تلك الصورة عنها كما في صورة نسيان النفس فقد وجد جزئي

متغير غير مادي والدليل المذكور كما يجري في الجزئيات المتغيرة المادية يجري في الجزئيات

المتغيرة الغير المادية ايضا بيان ذلك ان قبل حصول الصورة الغير المادية الحالة

في النفس للنفس كان الواجب جل شانه عالما بانه لا يكون تلك الصورة حاصلة لها

فبعد حصول تلك الصورة لها لا يخ اما ان يزول ذلك العلم ام لا فالاول يوجب

التغير والثاني يوجب الجهل وكلاهما محال ان واشتهر منهم من ان غير الماديات لا يكون

الا ثابتا محضا معناه ان العقول وصفاتها لا يكون الا ثابتة لان النفوس لما كانت

مادية ففي صفاتها شوب مادية ايضا واعلم ان الدليل المنقول يجري في صفات العقول

بناء على حدوث العلم بل يجري في كل حادث سواء كان ذاتا او صفة وتقريره ان قوله
بهذا او فحواه بل هذا الدليل يجري في المتغيرات آه كما بل تفرق بالقياس الى الصور
الادراكية الكلية لان هذا الدليل كما يجري في الصور الادراكية الجزئية المتغيرة على ما ذكرنا
كذلك يجري في الصور الادراكية الكلية المتغيرة بعين ما مر من البيان في الآن
المقدم المراد بالآن المقدم هو الآن الذي كان زيد في الدار في ذلك الآن
او في شيء من الازمنة يعني لا يكون زيد في الدار في شيء من الازمنة والحاصل ان نقيض
الشيء رفعه ورفع العلم بان زيدا كان في الآن الفلاني في الدار يتصور من وجهين احدهما
ان يزول العلم بكون زيد في الدار في ذلك الآن الفلاني الذي كان العلم اولا تعلق
بكونه في الدار في ذلك الآن وثانيهما ان يعتقد ان زيدا لم يكن في الدار في شيء من الازمنة
والاوقات ففي تينك الصورتين يلزم زوال الاول ورفعه اما اذا اعتقد ان زيدا كان
في الآن الفلاني في الدار وفي آن آخر بعد ذلك الآن او قبل ذلك الآن لم يكن في الدار
لم يلزم التناقض ولم يلزم رفع العلوم بكون زيد في الدار في الآن الفلاني فيمكن اجتماع



العلمين اي العلم بكون زيد في الدار والعلم بانه لم يكن في الدار بناء على تغاير الآنين فبقاء
العلم الاول بحاله عند حصول العلم الثاني لا يكون موجبا للجهل واعلم ان المحقق الدواني في رسالة
اثبات الواجب بعد ما قرر الدليل بوجه او فرع على ما قرره الشارح وحاصله انه اذا كان
علمه تعالى بالممكنات ومعلولاته عين ذاته تعالى ولا شك انه تعالى عالم بالممكنات المتغيرة
لانها بهذا الوجه معلولة له تعالى فاذا تغير حال المعلوم مثل ان يتقدم منه شيء بعد ما كان
او بالعكس ذلك فاما ان يتغير علمه بها ام لا فان كان الثاني يلزم الجهل المركب لعدم مطابقته
للواقع وان كان الاول لزم التغير في ذاته لان العلم عين الذات وانت تعلم انه
بهذا التقرير لا يكون جواب الشارح جوابا لان مبنى جوابه على كون الصفة زائدة على
الذات ثم اجاب في تلك الرسالة عن الدليل المذكور بهذا التقرير ولا بأس بان
ننقل عبارته فانه قال فيها قلت انه تعالى يعلم المتغيرات على وجه لا يتطرق اليه تغير
مع كونه مطابقا للواقع مثلا يعلم ان الحادث الفلاني يوجد في الآن الفلاني
او الزمان الفلاني ويعدم في الآن او الزمان الذي بعده وهكذا في سائر الحوادث

فانه تعالى يعلم بالعلم الاجمالي هو عين ذاته تعالى على وجه لا يتطرق اليه تبدل كما في علمنا الاجمالي
بالامور المترتبة المتعاقبة وانما يلزم التغير فيه لو كان علمه بسبب حضوره في الان
او الزمان مثل ان نعلم ان زيدا قائم الان واذا قعد فلا بد ان يتغير ونعلم انه قاعد
الان والا كنت جاهلا بحاله وكان استمرار علمك بقيامه جهلا مركبا واما اذا فرضنا ان
نعلم ان زيدا في ذلك الان او في ذلك البعض من الزمان بصفة القيام وفي ذلك
البعض الاخر بصفة القعود ولم نتعين الزمان والان بالحضور عندك بل بالاسباب المقتضية
له وكذا في جميع الاحوال فلا يلزم منه تغير وتبدل ويمكن تمثيله للتوضيح تارة بعلمنا باحوال
المترتبة المتعاقبة السابقة فان ذلك العلم لا يتغير مع انه ليس فيه كذب واخرى بان
نفرض احدا منا اطلع على الاحوال المتعاقبة اللاحقة بسبب الاطلاع على الاسباب
المودية اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع المتعاقبة المترتبة بحيث لم يكن في هذا
العلم تغير اصلا وهذا مما لا يشتبه على ذي فطانة انتهى واعلم ان قوله وانما يلزم التغير معنى
وانما يلزم التجدد والحدوث بشهادة قوله لو كان علمه بسبب حضوره في الان

او الزمان

والزمان وبالجملة ان العلم بالمتغيرات انما يلزم ان يكون متغيرا او حادثا اذا كان العلم علما
انفعاليا مثلا اذا علم ان زيدا في الدار في ان فاذا خرج منها في ان اخر بعده مثلا
يزول العلم الاول بمعنى انه لم يستمر ويحصل العلم الاخر وهو العلم بالخروج فيلزم التغير من
صفة الى صفة فيلزم التغير والتجدد في العلم اما اذا كان فعليا فلا يلزم فيجوز ان يكون
العلم ازليا وغير متغير ويكون المعلوم متغيرا حادثا فبالحقيقة المتغير والحادث انما هو
المعلوم لا العلم وقد عرفت فيما سبق ان علمه تعالى ليس انفعاليا مستفادا من المعلومات
بل يكون فعليا متقدما عليها وذلك العلم العقلي هو عين ذاته تعالى بمعنى ان الامر
الذي يترتب على الصور العلمية الفعلية يترتب على ذاته تعالى بذاته فيكون علمه تعالى
بالممكنات ومعلولاته علما فعليا بسيطا قائما بالذات على ما فصلناه سابقا
فلا تغير ولا تجدد في علمه تعالى اصلا بل التجدد والتغير انما هو في المعلوم ولكن بين
الجواب مطابقا للدليل المذكور يعني ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يكون مطابقا
للدليل لا يكون الجواب الذي ذكره صحيحا بحسب الظاهر لان الشارح قال في الجواب
والجواب منع لزوم التغير وظاهر هذا انه يسلم الزوال ويمنع التغير لان المستدل ادعى الامرين

في المستدل له وجعل كل واحد من الاحتمالين مستندا لسند دفعا لانه بعد تسليم الزوال يلزم التغير
والمنع مكابرة وانما قلنا وفيما ذكرنا آه لانه يمكن توجيه كلام الشارح بحيث يصير ناظرا الى ما ذكر
المحشي لانه يمكن ان يق ان مراد الشارح ان اراد المستدل انه يلزم زوال العلم الاول
فلا نم الزوال لان العلم صفة ذات اضافة او اضافة مخصوصة فالذي يتغير ويزول
هو التعلقات والاضافات لا العلم فلا يلزم التغير في العلم بل التغير في الاضافات
وتغير الاضافات ممكن فيما وعلى هذا التوجيه لا يحتاج الى تغيير تقرير الدليل ليصير جواب
الشارح مطابقا للدليل كما ذكره المحشي بقوله وتقرير الدليل على وجه آه لانه يمكن توجيه عبارة الشارح
على وجه يكون مطابقا للدليل بلا تغيير شيء وهو ان قول الشارح فعلى الاول يتغير نفس العلم منظور
فيه لان العلم من الصفات الكمالية ولا يجوز التغير فيه والا يلزم ان يكون علم الواجب جل
شانه كعلمنا وايضا تسليم التغير في العلم هو بعينه تسليم المقدمة التي ذكرها المستدل لانه
جعل التغير في الدليل مقدمة وايضا قول الشارح وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة
موجودة آه منظور فيه لانه على تقدير كون العلم اضافة يلزم التغير في صفة العلم على ما سلمه
بقوله فعلى الاول يتغير نفس العلم فان قلت يجوز ان يكون مراد الشارح انه اذا كان العلم

(اضافة)

اضافة لا يتغير ايضا لانه يجوز ان [يكون] الاضافة المخصوصة بحالها والتغير انما هو في الا
ضافات العارضة لها قلت ح يرجع هذا الى كون العلم صفة ذات اضافة كما
لا يخفى        ويمكن حمل عبارة الشارح اي عبارة الشارح في تقرير الدليل لا في تقرير جواب
الدليل فيه ان حمل عبارة الشارح على هذا التقرير بعيد غاية البعد كما لا يخفى على الناظر في
عبارته        ان العلم عنده نفس المعلوم واعلم ان العلم الذي هو نفس المعلوم انما هو العلم
التفصيلي لا العلم الاجمالي فما ذكره المحشي في الجواب انما يكون جوابا على تقدير كون المراد
من العلم الذي هو مذكور في الدليل العلم التفصيلي لا العلم الاجمالي اما لو اريد من العلم العلم الاجمالي
فلا يكون هذا مطابقا للجواب ح لان يق العلم الاجمالي امر واحد بسيط عين ذاته
تعالى ويعلم الواجب جل شانه بهذا العلم الواحد جميع الاشياء فبهذا العلم يعلم كون زيد في الدار
في الزمان او الان الفلاني ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها بعد ذلك الزمان او الان
بل كما انه يعلم كونه في الدار في ذلك الان او الزمان كذلك يعلم خروجه عنها بعد ذلك الزمان
او الان        فالعلم الاجمالي واحد لا يكون فيه ضرورة وانما المتكثر هو المعلومات

الاضافة العارضة للعلم الاجمالي بالقياس الى كل معلوم معلوم وتغاير المعلومات بالذات
لا تستلزم تغاير العلم الذي هو عين ذات الواجب بالذات بل العلم الاجمالي الذي هو عين
ذات الواجب تعالى اذا قيس الى معلوم يكون مغايرا بالقياس الى معلوم آخر ومغايرا بالاعتبار
والاضافة لا تغايرا بالذات فالمتغير والمتكثر هو اضافة العلم الاجمالي الى المعلومات وبعض
المعلومات لا العلم الاجمالي الذي هو عين الذات والى هذا اشار المصنف بقوله وتغير الاضافات
ممكن هو لازم للعلم يعني ان الحضور لازم للعلم لان العلم لما كانت عين المعلوم كان
العلم حقيقة هو الامر الحاضر والحضور لازم للحاضر فالحضور لازم للعلم وقد عرفت ان مبنى
هذا الكلام على حمل العلم على العلم التفصيلي فعلا زمانيا محضا واعلم ان هذا القول
صريح في نفي العلم الزماني المتجدد المتغير لا نفي العلم مطلقا لانه قيد العلم المنفي بالزماني المحض
حيث قال فعلا زمانيا محضا وقوله على نحو آخر صريح ايضا في ان الواجب جل شانه له
علم بالمتغيرات لكن لا بوجه يكون ذلك العلم متغيرا متجددا زمانيا لانه لم ينف العلم بالمتغيرات
بوجه لا يكون متغيرا متجددا زمانيا وبالجملة كلام الشيخ يأبى كل الاباء عن حمله على نفي العلم

بالمتغيرات

بالمتغيرات راسا وكون المعلوم من المتغيرات انما هو الطبيعة الكلية وان نسبنا المتغير
المشتملة على الطبيعة لا يكون معلوما بالذات بل المعلوم بالذات هو الطبيعة وكان
من حمل كلام الشيخ على هذا قد نظر في قوله انما يعقل كل شيء على نحو كلي واغتره لفظ
الكلي ولم ينظر الى ما وقع بعد تلك العبارة بلا فاصلة وهو قوله ومع ذلك فلا يعزب
عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض والى ما وقع
قبل تلك العبارة ايضا وظني ان من نظر في العبارة المنقولة عن الشيخ نظرا غير
مخلوط بالعناد والتعصب يجزم بانه لا يكون مراد الشيخ الا ما حققت لك فاعلم ان العلم
بالاشخاص الجسمانية من حيث انها اشخاص متغيرة يتصور من وجهين احدهما من جهة
الاحساس بآلة متجزية وذلك العلم هو العلم الاحساسي الذي لا يكون الا انفعاليا مستفادا
من وجود المعلوم ويعبر عن ذلك العلم بالعلم الزماني وبالعلم الجزئي وثانيهما من جهة
الاحاطة بجميع الاسباب والعلل المتسلسلة المنتهية الى الاشخاص الجسمانية وهذا العلم
يعبر عنه بالعقل التام الغير الزماني وبالعلم الجزئي على الوجه الكلي اما لانه كتعقل الطبايع

الكلية في الثبات على حالة واحدة او لان المراد من الوجه الكلي هو ان الواجب جل شانه
يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها لا انه تعالى يعلم بعضها
ويعزب عنه بعض آخر كما ذكره في التعليقات بقوله يعقل الاول تعالى عقلا بسيطا لذاته
وللوازم عنها وللموجودات كلها حاصلها وممكنها ابديها وكائنها وفاسدها وكليها
وجزئيها الى اقصى اقصى الوجود معا لا بقياس وفكر وتنقل في المعقولات فانه تعقلها كلها
معا على الترتيب السببي والمسببي انتهى فلا يتصور في علم الواجب تعالى تنقل من معلوم الى معلوم
كما هو شان الممكن وكما ان القسم الاول لا يكون الا انفعاليا كذلك القسم الثاني لا يكون
الا فعليا فالمعلوم في القسم الثاني مترتب على العلم وفي القسم الاول بالعكس ولاجل ذلك
لا يكون القسم الثاني متغيرا بتغير المعلوم ولا متجددا بتجدده اه فالمتغير والمتجدد والزمان انما
هو المعلوم دون العلم وهذا هو العلم التام الذي هو اتم العلوم واكملها والعلم التام بالعلة
التامة انما يوجب العلم التام بالمعلول لا انه يوجب الاحساس بالمعلول بل الاحساس
قد يكون مستحيلا كما بالنظر الى الواجب جل شانه لان الاحساس لا يكون الا بالة

الهيولانية

الهيولانية كالحواس الجسمانية وهو نقص على الواجب جل ذكره يجب تنزيهه تعالى عنه وهذان
القسمان اللذان ذكرناهما هما من العلم وان كانا نحوين من العلم لكن المعلوم بذينك العلمين
ليس الا امرا واحدا بعينه فالاشياء الجسمانية التي نعلمها علما احساسيا نحن نعلمها الواجب
جل شانه علما تعقليا من جهة الاحاطة بجميع الاسباب والعلل والعلم الاحساسي يكون متغيرا
ومتجددا بتغير المعلوم وتجدده بخلاف العلم التفصيلي كما مر اذا عرفت هذا فاعرف ان
قول الشيخ بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ليس مراده الا ان الجزئيات
المتغيرة يعلمها الواجب جل ذكره علما تعقليا فعليا ويعلم جميعها معا لا بقياس وفكر وتنقل
من معلوم الى معلوم بل يعلم جميعها علما تاما محيطا بالكل معا وقد عرفت ان هذا العلم يعبر
عنه بالعقل التام الغير الزماني وبالعلم الجزئي على الوجه الكلي وينادي على ذلك باعلى الصوت
قوله ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
ونعم ما قال الشيخ وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة فالذين شنعوا على الشيخ
وغيره من الحكماء في هذا الموضع فليس تشنيعهم الا من قلة التدبر وضعف التحصيل ومن لم يفهم كلام

الا كابر فلا يلومن الا نفسه وجميع ما ذكرنا مشروحا يستفاد من كلام الشيخ فيما ذكره في كتاب
التعليقات بقوله الاول يعرف الشخص واحوال الشخصية ووقته الشخص ومكانه الشخص من اسبابه ولوازمه
الموحدة له المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته اذ ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء
ولا يعزب عنه مثقال ذرة انتهى كلامه ومثل ذلك كثير في كتبه فلا نطول بنقله الا
بالصور الكلية هذا الاشتباه ناش من عدم فهم معنى كلام الشيخ وقد عرفت ما هو الحق
ونفي هذا الانكشاف كفر صريح لا نزاع لاحد في ان نفي هذا الانكشاف كفر صريح في الشريعة
بل كفر صريح في دين العقل وشريعة البرهان ايضا وقد عرفت ان كلام الشيخ بري براءة
عما توهموا من كلامه وعما رموه به والتكفير لا يتوجه الا على ما توهموا من كلامه لا على
ما هو معنى كلامه كما عرفت وكان الشيخ لو كان عالما بانه يظهر بعده مثل اولئك الاكابر
المتعصبين لغير اسلوب تصنيفه بحيث لم يبق مجال توهم لاحد من اولي المتعلقين
حكم الغزالي وغيره بكفر الفاضل قال الغزالي في التهافت على ما نقل الفاضل
الرومي عنه انه يلزم على الحكماء بناء على القول بعدم علمه تعالى بالجزئيات على الوجوه



الجزئية والتغير ان زيدا مثلا لو اطاع الله او عصاه لم يكن الله تعالى عالما بما يتجدد من احواله
لانه لا يعرف زيدا بعينه بانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم يكن واذا لم يعرف الشخص لم
يعرف افعاله واحواله بل لا يعرف كفره واسلامه بل انما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقا
كليا لا مخصوصا بالاشخاص ويلزم على هذا ان لا يعلم محمدا صلى الله عليه وآله وان لا يعرف
انه ارسله بعينه بالنبوة وانه هو تحدى بها وكذلك في كل نبي وانه تعالى انما يعلم ان
من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفته اولئك الصفة بين هذا كذا واما النبي المعين
بشخصه فلا يعرفه باحواله وصفاته فيلزمهم استيصال الشريعة بالكلية انتهى وانت قد
عرفت معنى كلام الشيخ وغيره من الحكماء في ذلك المقام بحيث لا يحوم شيء من الشبهة
حول الالزام واما المفاسد المذكورة فلا يتوجه الا على ما توهموه من كلامهم لا على ما يلزم من
كلامهم وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الطبع السقيم واجاب الفاضل الرومي
عن اعتراض الغزالي بانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كما نعلمها نحن احساسا
الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه دون ما عداه وبهذا القدر

يحصل التمييز بين الاشخاص وكذا يعلم احوال كل شخص وافعاله على وجه يتميز كل منها عن الآخر
واوقاتها المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها
واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت
الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص وافعالها بحيث يتميز كل منها
عن الآخر وهذا كاف في اجراء الاحكام الشرعية انتهى وهذا الجواب ليس موافقا للتحقيق
بل التحقيق هو ما ذكرنا وايضا الزام ان الله جل شانه لا يعلم سيد الانبياء صلى الله عليه
وآله كونه صح في هذا ايضا وكذلك في دين الفضل وشريعة البرهان لانه كما ان الطبايع
الكلية معلولة له تعالى كذلك الاشخاص الجسمانية بتشخصها معلولة له تعالى والعلم التام بالعلة يوجب
العلم التام بالمعلول كما وقع الاشارة اليه في الكتاب الكريم الالهي الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير وقد يقال في الجواب عن الاعتراض المذكور على الحكماء بما محصله انا سلمنا
ان ما نقل عن الحكماء يفضي الى ان لا يكون له تعالى علم ببعض الاشياء لكن لا يجوز تكفيرهم
بهذا لانهم مع هذا اعترفوا بانه تعالى عالم بالكليات والجزئيات بحيث لا يعزب عن علمه تعالى



مثقال ذرة في الارضين والسموات وما هو من ضروريات الدين ليس الا انه تعالى
عالم بجميع الاشياء كافة لا ان علمه تعالى على وجه كلي او جزئي ولهذا لا يكفر من اعترف
بعلمه من المتكلمين ويقول ان العلم قديم والتعلق حادث او يقول ان علمه تعالى اضافة مستجدة
لا تكون لها طرفان ولا يمكن ان يوجد احد طرفيها في الازل مع ان قولهم هذا ملزوم
ان لا يكون الواجب جل شانه عالما بالحوادث قبل وجودها لان العلم لما لم يتعلق
بشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما وكذلك اذا كان العلم اضافة مستجدة لوجود طرفيها
ولم يكن في الازل احد الطرفين لم يكن العلم متحققا في الازل فقولهم هذا يفضي الى نفي العلم
ومع ذلك لم يكفرهم احد وهذا الجواب ليس بشيء لان مبناه على امر فاسد وهو انه تعالى
لا يعلم الاشخاص الجسمانية المتغيرة عند الحكماء وقد عرفت ان هذا افتراء عليهم وهم منزهون
عن ذلك القول الشنيع وقالوا انما يتجه تكفيرهم آه والقائل بهذا القول هو المحقق
الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة وفي شرح العقائد العضدية وافقه
في ذلك في رسالة اثبات الواجب ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك

لا التفاوت في المدرك وسنهمل عما ذلك اذا سئل عن الشخص بما هو لا يقع في الجواب
الا النوع فليس بين الشخص والنوع تفاوت الا بنحو من الادراك وفيه نظر لان السؤال
بما هو انما المطلوب منه تحصيل تمام الماهية المشتركة لا الماهية المختصة ولهذا قد وضع مطلب آخر
للمميزات الشخصية وهو مطلب من كما هو مذكور في الشفاء والاشارات فكان للنوع
مطلب ما وللشخص مطلب من واعلم ان القول بان التفاوت بين الكلي والجزئي
ليس الا بنحو الادراك لا التفاوت في المدرك مخالف لما نص عليه الشيخ في منطق
الشفاء حيث قال واما طبيعة النوع وحده فلم يخف امرانه عليه لا يجوز ان يقع فيه كثرة ثم قال
بعد ذلك القول بعدية قليلة ان قولنا الانسان معناه انه حيوان ناطق وقولنا انسان
شخصي هو هذه الطبيعة ماخوذة مع عرض يعرض لهذه الطبيعة عند مقارنتها للمادة انتهى
وقول الشيخ واما طبيعة النوع وحده آه اشارة الى البرهان على انه بين الكلي والجزئي
فرقا بحسب المعنى لان تكثر النوع بالاشخاص انما يتصور بعد انضمام العوارض المشخصة
الى ذلك النوع والا يلزم ان يكون احد التشخصين عين الشخص الآخر مثلا اذا لم يكن بين انسان

وبين زيد

وبين زيد تفاوت الا بنحو من الادراك فيكون الانسان وزيد معنى واحدا لا تفاوت
بينهما الا بنحو الادراك وكذلك بين الانسان وعمرو ولم يكن تفاوت الا بنحو من الادراك
فلم يكن بين زيد وعمرو تفاوت بحسب المعنى اصلا فيكون كل امر في زيد في عمرو وايضا
فليس بينهما تفاوت بحسب معنى ما من المعاني وهذا يوجب رفع الاثنينية وهو ظاهر البطلان.
من انضمام العوارض الى النوع يحصل تكثر الاشخاص فانكشف لك ان القول بان مناط
الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت في المدرك من اقوال السفسطة ومن
الاكاذيب الوهمانية بطريق الاحساس لنفاقها هذا الاشارة الى انه
لا يكون الجزئية منحصرة في الادراك الاحساسي لما ندرك انفسنا جزئيا ولم يكن من
طرق الحواس فليس ان كل ما ندركه جزئيا يكون من طرق الحواس وليس ايضا ان كل ما ندركه
جزئيا يكون للواجب جل شانه ندركه كليا بل كل ما ندركه جزئيا يكون ذلك الادراك
من طرق الحواس ندركه الواجب جل ذكره كليا مع ما فيه المراد مما فيه هو ان هذا
الاحتمال انما يكون معقولا ومتصورا اذا كان العلم حصوليا لا ان في العلم الحضوري يكون

ذو الصورة معلومًا بالعرض والمعلوم بالذات انما هو الصورة والعلم الحصولي لا يتصور بالنسبة
الى الواجب جل شأنه لما مر سابقا فلا دخل له في تصحيح التأويل المذكور لان الكلام في تصحيح جواز
كون امر واحد بعينه معلومًا لاحد العالمين بالوجه الجزئي وللعالم الآخر بالوجه الكلي فيجب
ان يكون امرا واحدا بعينه معلوما للعالمين في صورة الحصولي يكون المعلوم بالذات
متعددا والمعلوم بالعرض واحدا فلم يكن المعلوم بالذات بالقياس الى العالمين
واحدا بل يكون المعلوم بالذات لاحدهما غير المعلوم بالذات للآخر لان المعلوم بالذات
لاحدهما هو ذو الصورة وللآخر هو الصورة فلا دخل لهذا الاحتمال في تصحيح التأويل المذكور
وهو قسمان في بادي النظر احدهما ان يكون التشخص المذكور معلوما بالعرض
بالقياس الى الواجب جل شأنه ومعلوما بالذات بالقياس الى غيره وثانيهما ان يكون
معلوما بالعرض بالقياس الى غيره وكل واحد منهما باطل اما الاول فلانه يستلزم ان يكون
الواجب جل سلطانه عالما بالعلم الحصولي بذلك التشخص المذكور وقد عرفت بطلان العلم
الحصولي بالقياس الى الواجب جل ذكره واما الثاني فلانه لا دخل له في تصحيح التأويل

المذكور

المذكور لانه اذا كان التشخص المذكور معلوما بالذات بالقياس الى الواجب
جل شأنه ومعلوما بالعرض بالقياس الى غيره لم يتحقق امر واحد يكون معلوما
بالذات بالقياس الى العالمين ويكون بالقياس الى احدهما جزئيا وبال
قياس الى الآخر كليا بل المعلوم بالذات لاحدهما يكون غير المعلوم بالذات
للآخر على ما عرفت سابقا فان قيل هب ان المعلوم بالذات لاحدهما هو
الصورة لكن الصورة مع ما حلت فيه حاضرة عنده تعالى فيكون الصورة معلومة
بالذات بالقياس الى العالمين قلت ليس الكلام في الصورة بل الكلام في
الجزئيات المتغيرة التي هي الاشخاص التي هي صاحبة للصورة وتلك الاشخاص
المتغيرة ليست معلومة بالذات بالقياس الى العالمين بل هي بالقياس الى
احدهما معلومة بالذات وبالقياس الى الآخر معلومة بالعرض فلم يتحقق
امر واحد يكون معلوما بالذات بالقياس الى العالمين ويكون بالقياس
الى احدهما جزئيا وبالقياس الى الآخر كليا ولو فرض ان الكلام في الصورة

لانى ذى الصورة وهى معلومة بالذات بالقياس الى العالمين فنقول ان
الصورة اذا كانت حاضرة عند العالمين ويكون معلومة بالذات بالقياس
الى العالمين فاذا كانت جزئية بالقياس الى احدهما يكون جزئية با
لقياس الى الاخر ايضا والمنع مكابرة على ما ذكره المحشى بقوله ولا شبهة على هذا
الاحتمال لا يبقى شئ وهو انه يتوجه ما اورد عليه انه يجوز ان يكون المعلوم
بالذات للواجب جل ذكره غير مانع من فرض الشركة مع كونه مانعا عنه بالنسبة
الينا او حضوره بالنسبة الينا بمدخلية الاحساس والتخيل الموجب للمنع
وكون هذا مكابرة غير مسموعة وبه ظهر امكان اختيار الشق الثانى لان كل
ما هو معلوم بالذات لنا بالعلم الحصولى على الوجه الجزئى بواسطة الاحساس
معلوم له تعالى بطريق الاطلاع الحضورى الغير المانع من فرض الشركة بناء على
ان الاحساس نقص فى حقه جل شانه وقد عرفت فيما هو التحقيق فى افساد القول
بان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت فى المدرك

ان كانتا

ان كانتا معلومتين بذاتيهما للواجب الوجود بالذات لزم التغير فى علمه تعالى
هذا انما يلزم لو كان مناط علم الواجب جل شانه هو وجودات المتغيرات
وقد عرفت فيما سبق ان مناط علم الواجب جل شانه هو وجودات
الاشياء بل مناط علمه تعالى بالاشياء هو علمه تعالى بذاته وحضور ذاته تعالى
عند ذاته تعالى فليس علم الواجب جل شانه متغيرا ومتبدلا بل المتغير والمتبدل
انما هو المعلوم نعم لو كان علم الواجب تعالى هو الوجودات الخارجية
للمتغيرات لزم التغير فى العلم الواجب جل شانه لزم ايضا ان يكون علم الواجب
ممكنا لا واجبا ولزم ايضا ان يكون علم الواجب جل شانه زائدا على ذاته و
محال ان الصفات الكمالية له تعالى لزم ان يكون عينا له تعالى بالبراهين
التى لعينية الصفات الكمالية اى بالعلم المتقدم على الايجاد وقد عرفت
بايراد فيما سبق ان العلم علم الواجب جل شانه لما عدا ذاته تعالى ليس
الا علما فعليا مقدما على وجود المعلوم وليس للواجب تعالى علم انفعالى

اتم وجميع معلولاته تعالى بالاشياء ليس وجودات الاشياء اذا كانت معلومة
بل وجودات الاشياء العينية مناط الانكشاف على تام مر غير تام مره فالقول
بان الاشياء اذا كانت معلومة بالعلم المتقدم على الايجاد يكون معلومة با
لعرض يشعر بان الاشياء انما يكون معلومة بالذات حين الوجود لا قبل الو
جود فيكون مناط الانكشاف بالذات هو وجودات الاشياء وهذا خطأ
فاحش لزم ان يوجب نفي باعتبار الوجود العيني هذا انما يلزم لو كان وجودات
الاشياء مناط الانكشاف      يتعلق به تكفير ثم تعلق التكفير انما هو بما تعلق
وتمهم به من كلامهم انما هو معنى كلامهم ولقد اوضحناك معنى كلامهم فاستمع
وكن من الشاكرين      وايضا ذلك ينافي قولهم بهذه المنافاة انما يلزم
لو كان الحكماء نفوا علمه تعالى بشيء من معلولاته ولقد عرفت انهم لم ينفوا علمه
تعالى بالاشياء الزمانية المتغيرة بل نفوا العلم الاحساسي عنه تعالى بناء على
انه نقص واثبتوا له تعالى علما بالاشياء الزمانية المتغيرة بل علما تاما كاملا

اتم العلوم

اتم العلوم واكملها وقد علمت ايضا ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول الا الاحساس
بالمعلوم فالمنفي عندهم هو الاحساس لا العلم مطلقا فلم يلزم المنافاة اصلا قوله الا في العلم
الذي هو مع الايجادات ليس الا العلم وعلم الواجب جل شانه مقدم على الايجادات
والموجودات      بل الحاضر كله بل لا مراتب يعني ان العلم ليس عبارة عن الحضور
بل العلم التفصيلي عبارة عن الحاضر بذاته عنده تعالى وهذا مبني على ان علم الواجب بجميع الموجودات
الخارجية وقد عرفت فساد ذلك      بالعلم المغاير لذات العلة ليس للواجب
جل شانه علم مغاير لذاته تعالى بل علمه تعالى بذاته وبجميع ما يغاير ذاته ليس الا عين ذاته على ما مر
سابقا وكلام المحشي مبني على ما توهم من ان للواجب جل شانه علم مغاير لذاته تعالى وهو العلم
التفصيلي الذي هو عين الموجودات الخارجية وهذا العلم مغاير لذات العلة وهذا العلم المغاير
لا يجوز ان يتقدم على الموجودات الخارجية والا يلزم تقدم الشيء على نفسه بناء على ان هذا
القسم من العلم عين الموجودات الخارجية وقد عرفت فساد ذلك مرارا      العلم
الذي هو الحضور المتجدد ليس بحضور المتجدد وعلما للواجب جل شانه بل الحضور المتجدد انما هو المعلوم

حقيقة هو الحضور المتجدد وليس الحضور المتجدد علما للواجب جل شانه بل الحضور المتجدد انما هو
المعلوم حقيقة فالمتجدد هو المعلوم لا العلم     هو الحضور الزماني ليس الحضور
الزماني علما بل هو معلوم حقيقة وليس الواجب جل شانه عالما ان احدهما زماني
متغير والآخر غير زماني على ما مر غير مرة     ما هو اصطلاح الفلاسفة قد عرفت
معنى التعقل فتذكر     وما يقاربه كلها عبارة عن المعلوم المجرد وحاصله ان المعلوم المجرد
قسمان قسم يكون مجردا تاما سواء اي يكون مجردا الجا كالعقل وقسم يكون مقارنا للغير
لكن مقارنته غير موجبة للمادة وانا كالنفس الناطقة لانها كانت مقارنة ومع ذلك
يكون مجردة وقوله ليس فيه معناه انه ليس الكلام في التعقل الذي هو اصطلاح الفلاسفة
وقوله ادراكها اي ادراك المحسوسات والمتخيلات وقوله لم ينتبهوا لذلك اي ان الحكماء
لم ينتبهوا ادراك الواجب جل شانه باعتبار الحضور العيني للموجودات المتغيرة لان
ذلك الادراك يوجب التغير والحكماء يتحاشون عنه هذا محصل كلامه وقد عرفت
وجه فساده مرارا     نفاه الفلاسفة قد عرفت انهم نفوا التعقل

لكونه

لكونه مستلزما للتغير انما يستلزم التغير لو كان وجودات المتغيرات مناطا للعلم
وقد عرفت انه ليس الامر كذلك     كما يعلم من التامل فيما نقل عن صاحب الشفا
من تامل في كلام الشفا يظهر له نقيض ما ادعاه المحشي على ما بيناه سابقا قوله
وفيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود آه اعلم ان الشيخ قال قبل
ذلك القول فيها اشارة الاشياء الجزئية قد يعقل كما يعقل الكليات من حيث
تجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي
فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها
كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن
او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر
وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف
ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له
على النحو الاول لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول

مع زواله وذلك لا يزول بل يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما جزئيا انتهى كلامه والغرض
من هذه الاشارة التنبيه على ان العلم بالجزئي المتغير يتصور ان يكون بالقياس الينا قسمين احدهما
العلم بالجزئي المتغير بوجه لا يكون متغيرا وذلك اذا تعقل الجزئي بالوجه الكلي لا بالوجه الجزئي
مثل ان يعقل المنجم اسباب الحوادث والمغيبة فيحكم ان تلك الحوادث تقع في ازمنة
معينة وانما يعقل المنجم تلك الاسباب والحوادث بوجه كلي منحصر في فرد لانه يجوز ان يكون
بدل كل من تلك الاسباب والحوادث شخص اخر مثله فلا يعقل الا بوجه كلي منحصر
في الفرد وذلك العلم يكون ثابتا الدهر كله ولا يتغير وثانيهما العلم بالجزئي بالوجه
الجزئي وهو لا يحصل الا بالمشاهدة ولهذا بعد ما حكم المنجم بان الحادث الكذائي يكون
في الوقت الكذائي يحصل له علم آخر بانه فعل حادث جزئي يتغير بتغير المعلوم وقوله ماذكرنا
ماذكره الشيخ بقوله واحاط العقل بها وقوله وبعدها كما يعقل الكليات دون التابعة
هو ان ما بين العبارتين ظاهرهما هو بيان حال العقل والنفس في ادراك
الجزئيات لا بيان ان الواجب جل شانه لا يعلم الجزئيات المتغيرة الا بالوجه الكلي دون

الجزئي

الجزئي وفائدة بيان حال العقل والنفس في حصول العلم بالجزئيات المتغيرة هي ان يشير الى
انه كما ان العقل له علم غير متغير بالقياس الى الجزئيات المتغيرة كذلك يكون علم الواجب
جل شانه بالجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات كعلم العقل بالجزئيات المتغيرة
بوجه كلي من حيث عدم التغير لا مطلقا لان العقل لا يعلم الجزئيات المتغيرة بوجه جزئي
لا بالالات الجسمانية بخلاف الواجب جل شانه فانه يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث
انها جزئيات متغيرة لكن لا بالالات الجسمانية بل من جهة الاحاطة بجميع الاسباب
على ما عرفت سابقا فقول الشيخ ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم
يقع ليس معناه ان الواجب جل شانه ليس له احاطة بانه وقع او لم يقع حتى يلزم
الكفر العقلي والشرعي معا على ما مر سابقا بل المراد من العاقل الاول هو العاقل
الذي يعلم الجزئيات المتغيرة بوجه كلي لا بوجه جزئي وذلك العاقل هو العقل او
النفس فالعاقل الاول في عبارة الشيخ هو العقل الاول او النفس المدركين للجز
ئيات المتغيرات بوجه كلي دون جزئي الا انه عبارة عن الواجب جل سلطانه

او عن الاعم عن الواجب جل ذكره والعقل والنفس حتى يتوجه التكفير فانكشف له ذلك مما ذكرنا
ان التكفير لا يتوجه الا على ما ارتضوا وتوهموا من كلامه لا على ما هو معنى كلامه فتبصر وبعد ما
اوضحنا مقصود الشيخ فلنرجع الى شرح بعض الفاظه فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات
اشارة الى ادراكها من حيث طبايع مجردة عن المشخصات والمخصصات وقيد بقوله من حيث تجب
باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونها كلية تعيينيا غير ظني وقوله منسوبة
الى مبدا نوعه في شخصه معناه منسوبة الى مبدا طبيعة النوعية موجودة في شخصه وذلك انها
غير موجودة في غيره لكن تشخص بها مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء
انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع لا بتشخصها يعني كما ان الاشياء الجزئية تعقل من حيث
انها طبايع كذلك اسبابها ايضا تعقل من حيث انها طبايع لكن كل طبيعة منحصرة في فرد
وقوله تتخصص به معناه تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدا وانما نسبتها الى
مبدا كذلك لان الجزئيات من حيث هو جزئي لا يكون معلولا للطبيعة من حيث هي كلية
ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك كذا ذكره المصنف في شرح هذا واورد عليه صاحب المحاكمات

قوله

بقوله واقول لو كان الكلام في الجزئيات من حيث انها طبايع فمن المحال اسناده الى
الطبايع فمعلوم من ذلك ان الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية والوجه في ذلك
انه اشار الى ان العلم بالاسباب الجزئية المعينة غير لازم من العلم بالمسببات الجزئية بل العلم
بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئي يتوقف على العلم بكون
القمر في عقدة معينة في وقت معين وكون القمر في تلك العقدة في ذلك الوقت
امر كلي لان المفهوم في شخصه انتهى والشيخ بعد ما قال ما نقلناه عنه انفا قال فيها فالواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل
فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان
والدهر انتهى كلامه ومقصوده ان الواجب جل شانه لما كان محيطا بجميع الاسباب والعلل
المتسلسلة المنتهية الى الجزئيات المتغيرة بتشخصها يكون كل واحد من الجزئيات المتغيرة
معلومة له لكنها بالوجه الجزئي على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر لان العلم الذي
يكون زمانيا انما يكون علما انفعاليا على ما علمت سابقا وعلم الواجب جل شانه ليس

الا فعليا فالزمان مع ما فيه معلول له تعالى ومعلوم له تعالى فعلم الواجب جل شأنه منزه عن ان يكون
زمانيا فليس في علمه تعالى كان ويكون بل علمه تعالى بالاشياء بعد تكونها كعلمه بها قبل تكونها
ولا يدخل كان ويكون كالآن الا في العلوم الممكنات وبالجملة ادراك الجزئيات المتغيرة بالوجه
الجزئي يتصور من وجهين احدهما من طريق الحواس كما بالنظر الينا وثانيهما من جهة الاحاطة
بجميع الاسباب والعلل المتسلسلة المنتهية الى تلك الجزئيات والواجب جل ذكره محيط بالكل
لان الكل معلول له تعالى فيعلم الجزئيات المتغيرة على الوجه الجزئي من جهة الاحاطة بجميع الاسباب
وهذا القسم من العلم يكون اتم العلوم وكليا ويكون متعاليا عن الزمان والله هو ليس
مقصوده انه تعالى يعلم الجزئيات المتغيرة بالوجه الكلي الذي لا يتغير ولا يعلمها بالوجه الجزئي
المتغير والا يلزم التغير في علمه تعالى على ما يتوهم من كلام الشيخ واعلم ان المعترض شرح كلام الشيخ
هذا في شرح الاشارات بوجه يتوجه عليه الاعتراض ثم اعترض عليه ولا باس بان ننقل
بعبارته قال بعد نقل هذا الكلام كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب
الوجود ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم

لو تم

لو تم مناقضة بقول بان الكل معلول للواجب القائم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فكذا ما في هذه الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير
بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام
العامة باحكام تعارضها في الافراد وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي
المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا يحتمل الا ان يقال انه لا يجوز
ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير فخصص لذلك الحكم الكلي بحكم
آخر معارض في بعض الصور وهذا من آداب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع
امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب
ان يوضح بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا
بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا

لا تتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك
بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها
على الوجه الثاني انتهى كلامه بالفاظه وفيه بحث لان ما اورده عليه بقوله واعلم
ان هذه نقصا بسيا قاله قوله فالصواب انما يتوجه على فهمه وتزجيه لا على ما هو
معظم الشيخ كما اوضحناه وايضا قوله وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة
لا يمكن الا بالالات الجسمانية ممنوع لان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة
انما يكون بالالات الجسمانية بالقياس الينا لا بالنظر الى الواجب جل شانه
على ما مر وايضا ما ذكره بقوله فالصواب ان يوخذ آه لا يدفع التكفير ولا الاعتراض
الذي اورده ايضا اما الاول فلانه اذا لم يمكن ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث
انها متغيرة بالقياس الى جنابه جل سلطانه وهو كفر صريح وقولنا فيه واما الثاني
فلان الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة يكون معلولة له تعالى والمفروض
ان العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة يكون منحصرا في كونه من جهة الاحساس

فان قيل يجوز ان يكون المراد ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة ولا يمكن الا بالالات الجسمانية بالقياس الينا لا مطلقا فلا يتم الاعتراض على الشيخ ولا يتم كلامه ايضا فيما ذكره بقوله فالصواب ... آه منه

والاحساس

والاحساس مستحيل بالنظر الى جنابه جل سلطانه فيلزم ان لا يكون القول بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كليا فلا يتمشى احاطة علم الواجب جل شانه بجميع الاشياء
وهذا القول كفر صريح قد علمت ما فيه     وما نظره كالقول بعدم العالم
وان اريد ثانيا ثبات ادراكها معطوف على قوله وان اريد ما ثبات ادراك
المحسوسات والمتخيلات والقدر المجوز ادراكها الراجع الى المحسوسات والمتخيلات
وكذا في قوله صورتيهما     ورد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول وهو انهم لم يثبتوا
ذلك فقد عرفت مما ذكرنا ان الحكماء ينفون عن الواجب جل شانه الاحساس والادراك
الذي يكون بالالات الجسمانية لا العلم بالمحسوسات والمتخيلات فانها من حيث
انها محسوسات ومتخيلات معلومتان له تعالى لكن لا بالالات الجسمانية وبالجملة
المحسوسات والمتخيلات سواء اخذناها باعتبار الوجود العيني او باعتبار الوجود
الظلي يكون معلومين له تعالى تاملة كما علمت عاليا عن الزمان والدهر على ما علمت
غير مرة فظهر لذلك مما ذكرنا انه يمكن اختيار كل واحد من شقي الترديد فتبصر

لا وجه لان الكلام في الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة ولا نزاع لاحد في ان الجزئيات
المتغيرة يمكن تعقلها بوجه كلي وليس التكثر الا باعتبار الخصوصيات الزمانية المتغيرة من حيث
الخصوصيات والحكماء لم يثبتوا اشياء الا باعتبار علمها اجمالي المحشي وهو ما عرفته مرارا في
الحواشي السابقة واعلم ان البيان الوافي بدفع هذا التوهم وتوضيح سابقا وما ذكره المحشي
في الحواشي السابقة وان كان واقعا ايضا لكن لم يفصل حق التفصيل     العلم التام المراد
بالعلم التام هو العلم بكنه جميع حيثيات العلة     احدى المقدمات المذكورة هي اربع
مقدمات الاولى ان الواجب جل ذكره لا يعلم الجزئيات المتغيرة على الوجه الجزئي والثانية
ان كل موجود فهو في سلسلة الحاجة ينتهي الى الباري تعالى والثالثة ان العلم التام بالعلة
التامة يستلزم العلم بمعلولها والرابعة ان العلم الباري تعالى اتم العلوم     ثم ذكر تحقيقا
هذا التحقيق ان كان تحقيقا لكلام الفلاسفة فلا وجه للتكثر الذي ذكره المحشي وان كان تحقيقا
في نفسه فلا يضر المحشي وكان المحشي جعله تحقيقا براسه لكن قول المصنف ان الحكماء الظاهرين
يشعر بان الحكماء المحققين لم يقولوا بذلك فيكون كلام المصنف تحقيقا لمذهبهم فعلى هذا لا وجه

لاعتراض

لاعتراض المحشي على الشيخ فيما قال في الاشارات ولا وجه لتكفيرهم ايضا وقد عرفت
فيما مضى بيان معنى الحكماء وتحقيق مقالتهم     ولا الحكم اي لا يحكم وذلك المدرك
الغير المتعلق بزمان ومكان حكما جديدا بوجود شيء او بعدمه بل يكون حكمه ازليا ابديا غير
متغير ولا متجدد سواء كان بوجود شيء او بعدمه     المدرك الاول المراد بالمدرك
الاول هو المدرك الذي يكون متعلقا بزمان او مكان ويدرك بالآلات الجسمانية
بينهما الضمير المجرور راجع الى الشخص ومعاده     اشار اي اشار الشيخ     ولا يعلم
ذلك اي عدم القول بانه تعالى واحد او ثلاث لا يقدح في تنزيهه تعالى بل يؤكده والحاصل
ان التفصيل بالنظر الى جنابه جل سلطانه عدم العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات
متغيرة لا عدم الاحساس بها من حيث هي كذلك لان العلم الاحساسي لا يتصور الا بالحواس
الآلات والجهات فالواجب جل ذكره يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة علما ثابتا
متعاليا عن الزمان والدهر وليس التغير في علمه تعالى بل التغير في المعلوم كما حققته وعرفت
مرارا     ولا الحكم على شيء اي لا يحكم بحكم الحدود     بينهما اي بين الشخص وبين معاده

من وقع هو فاعل يخص    في حدة انه صحيح كان هذا اشارة الى ان كلام المص
في شرح الرسالة صحيح في نفسه لا انه صحيح في توجيه كلام الفلاسفة وقد عرفت ان معنى
كلام الفلاسفة ليس الا ما ذكره المص في شرح الرسالة    منطبقا وغير منطبقة
حركة موجودة في الزمان على سبيل الانطباق لان الزمان مقدار الحركة القطعية
فالحركة الزمان بينهما انطباق وغير الحركة القطعية من الاشياء الزمانية موجو
دة في الزمان لكن لا على سبيل الانطباق لان الزمان امر غير قار الذات فالذى
ينطبق عليه يجب ان يكون ايضا غير قار الذات وليس من الاشياء الزمانية غير قار
الذات سوى الحركة فلا يكون الموجود في الزمان على سبيل الانطباق سوى الحركة
والا لم يكن الاجسام في زمان واعلم ان الاجسام اذا اخذت من حيث
انها اجسام مع قطع النظر عن وقوعها في الحركة والسكون وقوعها في التغير ليست
في الزمان بل يكون من قبيل الثابتات    لفقدانه اى لفقدان محادث
اليوم في الزمان الماضى لا لفقدان الماضى في الزمان الماضى    لفقدانه اى لفقد

ان الغد

ان الغد    من هذا القبيل اى من قبيل نسبة الفلك الى الزمان يعنى ان اختلاف
نسبة الفلك الى الزمان باعتبار اختلاف الزمان لا باعتبار اختلاف الفلك لان
الفلك قديم عندهم وايضا قد عرفت ان الاجسام اذا اخذت باعتبار انها اجسام
من دون اعتبار وقوعها في الحركة والسكون يكون من قبيل الثابتات فلا يكون في
الزمان فكذلك نسبة الواجب الى الزمان    فانه هذا الغير راجع الى المجرد المذكور له
فيه الغير المجرور راجع الى المجرد المذكور    فاعلم ذلك كانه اشارة الى ان التغير
والتجدد باعتبار الاضافات انما يحصل هذا التغير والتجدد في الزمانيات لا بالقياس
الى الواجب جل سلطانه ايضا على ما قال العلامة الشيرازى في شرح الاشراق وفيه يجب
ان يعلم ويحقق ان ليس يلحق الواجب اضافات مختلفة يوجب اختلاف حيثيات
فيه بل له اضافة واحدة هى مبدا لتصحيح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوها
ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه
يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية ونحوهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان

فاسقطها هذه الحاشية مما خرج عن الامه

سلب الجزئية والمدركية عنه وان كانت السلوب تتكثر على كل حال ثم قال وهذا مما استفدته

من المصنف في غير هذا الكتاب ولم اجده في كلام غيره واعلم ان الغرض من هذا الكلام

هو ان السلوب المختلفة قد يكون باعتبار جهات مختلفة موجودة في ذات المسلوب عنه

كسلب الجمادية عن الانسان فانه باعتبار حيثية النمو في الانسان وسلب الشجرية

عنه فانه باعتبار حيثية الحساسية فيه وكسلب الفرسية عنه باعتبار حيثية الناطقية فيه فمثل

هذه السلوب يوجب التكثر في ذات المسلوب عنه وقد يكون السلوب المختلفة غير موجبة

للتكثر في ذات المسلوب عنه كسلب الامكان عن الواجب جل شأنه فان هذا السلب يترتب

عليه سلوب من غير تكثر في ذات المسلوب عنه فانه يترتب على هذا السلب انه ليس بجسم

وعرض ليس بجوهر ولا عرض وغيره مفتقرا الى علة فالسلوب والاضافات في حقه تعالى

من قبيل السلوب والاضافات التي لا توجب التكثر ولا يوجب التغير في ذاته تعالى

على ما لا يخفى على اولي النهى    بان يكون محتاجة اليها والصواب محتاجا اليها

يعني ان الواجب جل شأنه يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة بدون الاحتياج

الى الالات

الى الالات الجسمانية كما بالقياس الينا فلا يكون الالات الجسمانية محتاجا اليها في ادراك

الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة بالنظر الى جنابه جل سلطانه لا محتاجا اليها كما في

اوانه ممرور بها ولا في اوانه ممرور بها ولا في اوانه ممروره بها    بمعنى زمان

مخصوص بالتكلم ثم تفسير تعقل في المحال مخيل ان المحال بهذا المعنى لا يتصور بالقياس الى جنابه

جل سلطانه    لا يخلو عن المقصود اذ لا يلزم من عدم التفرقة من هذا الوجه عدم التفرقة

مطلقا لانه تعالى لا يحكم بالحكم المتجدد ولا يتصور بالقياس اليه الواجب جل ذكره ماض

ومستقبل ولا يتصور القرب والبعد بالنسبة اليه تعالى وجميع ذلك متصور بالقياس الينا

فخلاصة تحقيق هذا المحقق آه اذا ثبت ان المصنف قدس سره منع نوع غلط في توجيه

كلام الفلاسفة وتغلطهم في نظرهم واحسن كلامهم محملا صحيحا على ما ذكره في شرح الرسالة

اعترض على الشيخ في الاشارات على ما ذكرنا مع دفعه وبحث ان كلام الشيخ تكون

قابلا للتوجيه الذي ذكره في شرح الرسالة    سيما المتأخرين كالشيخ وغيره

بحث من وجهين الاول ان نمط المتبادر من كلام الفلاسفة سيما المتأخرين ان الكل

بالمعنى المصطلح وثانيا ان الحكماء لم ينفوا العلم بالصور الزمانية والجزئيات الجسمانية
بناء على استلزام التغير في العلم كما صرحوا فكيف يصح هذا التوجيه من جانبهم ثم توضيح
كلامه وقد عرفت فساده هذا من غير مزيد    ومن المتساوقين المراد به صاحب المحاكمات
ولا يخفى ما فيه كان المراد بما فيه هو ان المصنف قدس سره لما قدح في توجيه كلام
الفلاسفة ان المراد من قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي هو انه تعالى يعلم الجزئيات
على الوجه المحيط بالكل اي بكل الموجودات بحيث لا يعزب عنه شيء منها لا انه تعالى
يعلم بعضها ويعزب عنه بعض اذ كما هو شان الممكن فيجب ان يكون توجيه الشارح
لكلام المصنف قدس سره بهذا الوجه الذي ذكره المصنف لا بوجه آخر كما ذكره من ان معنى
قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي هو انه تعالى يعلم الجزئيات مثل العلم بالكليات
من حيث عدم التغير وفيه ان ما ذكره الشارح بقوله وقال الحكماء آه ليس ذكره لتوجيه
كلام المصنف بل شرح اولا كلام المصنف ثم نقل كلام الحكماء لمناسبة المقام وبعد نقله قال
بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي الا ما توهمه بعضهم الخ

والمراد

والمراد ببعض الفضلاء هو صاحب المحاكمات لانه وجه كلام الحكيم بما نقله الشارح عنه فالضمير
المجرور في قوله وهذا معنى قوله راجع الى الحكيم او الى الشيخ في الاشارات لان صاحب المحاكمات
وجه كلام الشيخ وغيره من الحكماء فيها ودفع اعتراض المصنف قدس سره على الشيخ في شرح
الاشارات كما نقلناه سابقا فليس الشارح ولا صاحب المحاكمات موجها لكلام المصنف
قدس سره بهذا الوجه لا حسن لبناء على ما مر ويمكن ان يقال المراد بما فيه في قوله ولا يخفى
ما فيه ورود البحث من الوجهين الذين اوضحناهما فتامل    ويمكن ان يرجع قول
هذا الضعيف آه يعني يمكن ارجاع التوجيه الذي ذكره بعض الفضلاء الى التوجيه الذي
ذكره المصنف مع تشنيع ما ذكرنا اولا في توجيه قوله ولا يخفى ما فيه ويكون قوله ويمكن اشارة
الى الجواب عن قوله ولا يخفى ما فيه ووجه الارجاع هو انه لما كان علمه بالجزئيات
علما شبيها بالعلم بالكليات من حيث عدم التغير فيكون علمه تعالى غير متغير ابدا فيكون
علمه تعالى بالجزئيات علما تاما كاملا متعاليا عن الزمان والتجدد وهذا انما يكون على التقدير
كون علمه محيطا بالكل اي بكل الموجودات بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها لا انه تعالى يعلم

ووجه اتباع ... بان المراد ببعض ... الفضلاء
... ان بعض الفضلاء ... فيه
[illegible]

بعضها ويفوت عنه بعض آخر كما هو شأن الممكن فيكون مآل التوجيه الذي ذكره بعض
الفضلاء والتوجيه الذي ذكره المصنف واحدا    اقول لا شبهة آه فيه بحث لانه ان اريد
ان علم الواجب جل شانه بمعنى الانكشاف حادث زماني فلا نزاع لاحد من الحكماء في
ذلك وبالجملة قد عرفت فيما سبق ان مناط علم الواجب تعالى بالاشياء سواء كانت
زمانية او غير زمانية ليس وجودها وتحققها ولا يلزم ان يكون علمه تعالى انفعاليا وحادثا
وقد عرفت استحالته بل مناط علم الواجب جل شانه بالاشياء هو حضور ذاته عند ذاته
وعلمه بذاته فالاشياء معلومات لا علوم    وهو اما اجمالي اي العلم المقدم
على الجزئيات الزمانية    فان قيل انها معلومة آه هذا سؤال نقضي واشكال في
الاعراض    باعتبار هذا العلم اي العلم الاجمالي    التاويل وليس المراد من التاويل
هو التاويلان المذكوران احدهما في كلام المصنف والآخر في كلام صاحب المحاكمات
واي حاصل ان القول بان الواجب جل ذكره يعلم الاشياء قبل الايجاد بوجه كلي لا يصح الا
باحد من التاويلين المذكورين في كلام المصنف وصاحب المحاكمات    واما

تفصيلا

تفصيلي اي العلم المقدم على الجزئيات الزمانية اما تفصيلي آه والمراد من هذا العلم
التفصيلي المقدم هو المرتبة الاولى والمرتبة الثانية من العلم التفصيلي لا يحصل الا
صور الكليات كما مر فيما سبق وانما خصصنا العلم التفصيلي المقدم بها لئلا يتوهم
ان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص
فتدبر    قد عرفت ان علمه تعالى آه قد عرفت ايضا ما فيه فلا نطول بالاعادة
لم يناسب هذا الا المذهب الاشعري يعني هذا الكلام على ما فيه هو ان حكم
الله تعالى عند الاشعري ليس بزماني لانهم لما قالوا بالكلام النفسي يكون الاوامر الالهية عندهم
قديمة فلا يكون زمانية والحكم الزماني انما يكون حكم العبد بناء على ان حكم العبد حادث
واما المعتزلة فلما لم يقولوا بالكلام النفسي لان الكلام النفسي عندهم غير معقول لم يفرقوا
بين حكم الله تعالى وحكم العبد فكما ان حكم العبد حادث زماني كذلك الاحكام الالهية
حادثة زمانية ومذهب المصنف في تلك المسئلة مذهب المعتزلة فتفسيره بحال ان حكمي هذا
لا يناسب الا المذهب الاشعري لان تخصيص الحكم بحكم العبد يشعر بان الحكم الالهي لا يكون

زمانيا مطلق الحكم الحادث سواء كان حكم المبدا او حكم الواجب جل شانه على ما هو مذهب
المعتزلة فلا يدل على ما هو المط لان المط اثبات ان علمه تعالى لا اختصاص له بالزمان فاذا
كان حكمه تعالى حادثا زمانيا يلزم ان يكون علمه ايضا حادثا زمانيا وهو نقيض المط
زمان فيه وجودي ولكن انما اخذ الوجود والتكلم معا لتخريج الواجب جل شانه بناء على
مذهب المعتزلة ان التكلم وان جاز ان يكون في الحال لكن وجوده جل شانه لا يجوز ان يكون
زمانيا لانه قديم مرتفع عن الزمان فاذا اخذ في تعريف الحال ان يكون طرف الوجود
والتكلم معا لتخريج الواجب جل شانه ولا يكون في الحال فلا حاجة الى ذلك التطويل مع
ذلك التطويل قد خفي الامر على كثير فكيف لا يكون محتاجا اليه والانكار الى انكشاف
الحادث اه الامر بالعكس لان القول بالانكشاف الحادث كفر شرعي وعقلي ايضا
لان الواجب جل شانه لا يكون له انكشاف حادث اصلا وعلمه تعالى بالحادث انما
هو المنكشف لا الانكشاف فالكفر انما هو القول بالانكشاف الحادث لان نفي الانكشاف
الحادث يجب الايمان به شرعا وعقلا تحقيق كان وكائن وسيكون الى ان

في علم

في علم الواجب جل شانه بمعنى الانكشاف تحقيق كان وكائن وسيكون فهو غلط وان اريد
ان في علمه تعالى بمعنى المعلوم تحقيق كان وكائن وسيكون فهو حق ولا نزاع لاحد في ذلك
بحث لا خفاء فيه وذلك لسبب هو ان الحوادث الزمانية لما كانت بذواتها
بعض مراتب علم الواجب جل شانه ولا شك ان ذواتها متغيرة فيكون هذه المرتبة
من العلم المتغيرة البتة فكيف يمكن ان يقع مثل هذا العلم بكونه ثابتا مستمرا لا يتغير
اصلا كالعلم بالكليات وهذا البحث مدفوع لان الحوادث الزمانية لا يكون الا معلومات حقيقية
واطلاق العلم عليها انما يصح بعد اعتبار كون العلم بمعنى المعلوم لا العلم بمعنى الانكشاف
على ما عرفت غير مرة عن العلم الحضوري بل هو عبارة عن العلم المتقدم على الايجادات
ويعلم من هذا الكلام ان الواجب الوجود جل شانه علمين احدهما قديم والاخر حادث
وقد عرفت فساد ذلك وان كان مستلزما للرأي وان كان العلم الحضوري في
المتغير لازما للعلم المتقدم على الايجادات التي لا تغير فيه ويفهم من هذا ايضا ان الواجب الوجود
جل ذكره علمين احدهما حادث متغير والاخر غير حادث غير متغير وقد عرفت بطلان

وبك وعبارة الفلاسفة تقتضي نفي الحضور بحادث آخر فقد عرفت ان هذا
الاقتضاء انما يجب بما زعموا من كلامهم الا ما هو معنى كلامهم وقد عرفت
ان هذا التأويل غير مرضي عند المص فيفهم من هذا ان ما نقله الشارح من كلام الحكماء انما
لتوجيه كلام المص وتوجيه عليه لانه لا يناسب هذا التوجيه من جانب المص لان المص صرح
في شرح رسالة مسئلة العلم بالتوجيه المرضي عنده على ما نقله المحشي سابقا هذا وفيه ان الشارح
لم ينقل كلام الحكماء لتوجيه كلام المص وذكر كلام الحكماء مع ذكر توجيه صاحب المحاكمات
لمناسبة المقام لا لتوجيه كلام المص وايضا قد علمت ان مآل التوجيهين واحد
وخلاصة ما حصل من الابحاث واعلم ان ما ذكره في ذيل تلك الخلاصة هو الحق
الحقيق بالتصديق ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وكان المحشي تفطن ببعض
وجوه مفاسد ما ذكره في الحواشي السابقة ولهذا قال وخلاصة ما حصل الخ لكن من
انصف من نفسه يعرف ان ما ذكره المحشي في مبحث العلم فيه اضطرابات كثيرة على ما تبينا
في مواقعها وان كان قد يطلق الحق احيانا لا يلزم من كون العلم تابعا الخ

حاصل الكلام

حاصل الكلام ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يكون حاسما لمادة الشبهة لان الوجوب
اذا لم يكن حاصلا من العلم لم يلزم ان لا يكون حاصلا من امر آخر وبالجملة الحادث يمكن
منفكة عن الوجوب بناء على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فيلزم اجتماع الوجوب والامكان
في الحوادث واعلم ان العلم الذي يكون تابعا للمعلوم هو العلم الانفعالي لان العلم الفعلي
لما كان سببا للمعلوم فيكون المعلوم تابعا للعلم الفعلي واما العلم الانفعالي لما لم يكن
سببا للمعلوم بل يكون مسببا فيكون تابعا للمعلوم وقد عرفت انه ليس علم الواجب
جل شأنه بذاته وبجميع الاشياء الا وانه تعالى بذاته وليس علم انفعالي اصلا فالقول بان علمه تعالى
تابع للمعلوم لا وجه له اصلا فعلمه تعالى بالاشياء علم فعلي لكن لا يكون علة تامة بالنظر الى
افعال العباد بل قدرة العبد واختياره له دخل ايضا بناء على انه لا جبر ولا تفويض بل امر
بين امرين ويمكن ان يق ليس المراد بتابعية العلم للمعلوم هنا كون العلم انفعاليا بل المراد
بالتابعية هو ما ذكره المص في بحث الاعراض من ان المراد بالتابعية هو اصالة المعلوم
في التوازن والتطابق بمعنى انه اذا اخذ العلم من حيث انه حكاية عن المعلوم والمعلوم

يمكن عنه فيكون المعلوم بهذا الاعتبار اخص والعلم باعتبار الحكاية لكن الحكاية تابعة للمحكي عنه
وهذا المعنى لا ينافي كون العلم سابقا في نفس الامر للمعلوم لان اعتبار الحكاية غير اعتبار التبعية
وتعدد الاعتبار لا ينافي تعدد الاحكام      كما لا يخفى اي لا يخفى ان العلم يكون علة
وموجبا للحوادث كما في افعاله تعالى      وهذا على الاطلاق يعني ان كون علم الواجب
جل شانه مفيدا للوجوب للحوادث مطلقا سواء كان فعل الله تعالى او فعل العبد لا يصح على مذهب
المصنف القائل باختيار العبد وقدرته في افعاله نعم هذا يصح على الاطلاق على مذهب الاشعري
وفيه نظر لانك قد عرفت سابقا ان علم الواجب جل شانه بالاشياء لا يكون الا علما فعليا
ولا يكون له علم انفعالي اصلا فعلم الواجب جل ذكره بافعال العباد لا يكون الا علما فعليا
مفيدا للوجوب غاية ما في الباب ان علم الواجب جل شانه لا يكون مفيدا الوجوب
لافعال العباد بحيث لا يكون لقدرة العبد واختياره مدخل اصلا وسيصرح بما نقول لكن
في ذيل التفصيل      الاسباب الاول المراد بها الاسباب التي يكون ما عدا اختيار العبد
وما هو باختياره سببا قريبا مثلا اذا اراد زيد فعلا كالكتابة مثلا فالعلم والمداد

والوسايط

والوسائط من وجه اخص بهما ليست بفعل زيد لان زيدا ليس موجد الشيء من الاجسام
فما هو بفعل زيد ليس الا الحركات التي يكون وسيلة في وجود الكتابة فالسبب القريب
هو حركات زيد والسبب البعيد هو ما عداها فمن نظر الى السبب القريب توهم ان العبد
مستقل في فعله ومن نظر الى السبب البعيد الذي ليس بقدرة العبد توهم ان العبد مضطر
في فعله وليس له دخل اصلا فالحق انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين على ما وقعت
مرارا      لا جبر ولا تفويض الخ هذا ما روي عن الامام الهمام مولانا الصادق عليه
وعلى آبائه الطاهرين الصلوة والسلام فالاسباب البعيدة على الاضطرار والقريبة
على الاختيار فالانسان ليس بمختار مطلقا ولا مضطر مطلقا      بالقياس الى
الاحاد اي البعض لا بالنظر الى المجموع وكل حاصل ان قدرة العبد من جملة الاسباب
فاذا لوحظ الفعل من حيث حضور جميع الاسباب المتسلسلة المنتهية الى ذلك
الفعل فهو مقدور له واذا لوحظ من حيث حضور جميع الاسباب المتسلسلة المنتهية
وجب ذلك الفعل ح وليس مقدورا للعبد      عالم من اهل بيت النبوة وهو

الامام الهمام مولانا الباقر وعليه وعلى آبائه الطاهرين المعصومين الصلوة والسلام ومحصل
ان مفيض الحيوة على الاحياء يجب ان يكون حيا كما انه يجب ان يكون مفيض العلم
على العلماء عالما وهكذا حكم سائر الصفات الكمالية        واقع لقول من قال آه
وجه الدفع انه ظهر من كلامه عليه الصلوة ان كماله تعالى ليس من جنس كمالاتنا فلو كانت
الصفات الحقيقية له تعالى زائدة عليه وانه تعالى يلزم ان يكون صفاته تعالى كصفاتنا وكماله
تعالى من جنس كمالاتنا فيلزم الاشتراك بالغير كما فينا وهو نقص يجب تنزيهه تعالى عنه
وما قيل القائل به صدر المدققين وحاصل قوله انه لا حاجة الى هذا التكلف
في اثبات عينية صفاته تعالى اذ الموجود ما يعبر عنه بالفارسية بهست وهذا لا يستدعي
قيام الوجود به وكذا العالم ما يعبر عنه بدانا والقادر ما يعبر عنه بتوانا وتفسير الموجود بما قام
به الوجود والعالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو بمقتضى اللغة
ولما دل الدليل على عدم قيام العلم والقدرة وكذا سائر الصفات به تعالى وانه
موجود عالم قادر علم ان قيام المبدأ به غير لازم فيتحقق بعد تمهيد ذلك ان صفة

التي على

التي على قسمين احدهما ما يقوم به في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد مثلا وثانيهما عرضي
لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة
وزائدان على ماهيته والصفة بالمعنى الاول مغاير للموصوف في الواقع والثاني عينه
فيه والمراد بقولهم ان صفاته تعالى عين ذاته ان صفاته تعالى من القسم الثاني لا الاول الزائد على
الذات وقد عرفت ان قيام المبدأ به غير لازم فيصح كون الصفات عين الذات من غير تكلف
وبالجملة ان الصفة التي تكون عين الذات انما هي الصفة بمعنى الخارج المحمول على الموصوف
مواطاة مثل العالم والقادر واشباههما واورد عليه المحقق الدواني بان يكون الصفة عين الذات
بهذا المعنى مشترك بين الواجب بالذات وغيره ووضحه انه اذا كانت العينية بهذا المعنى كانت
مشتركة بين الواجب والممكن فلا معنى لقولهم ان صفات الواجب عين ذاته تعالى دون
غيره تعالى كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة لان الصفة بمعنى الخارج المحمول مواطاة عين
في الواجب والممكن بهذا المعنى الذي ذكره بلا تفاوت وقد يقال ان هذا مندفع لان عدم
التفاوت بين الواجب والممكن في هذا لا يستلزم عدم التفاوت اصلا الفرق من وجه

اذ كما ذكره قوله كالعلم بالنسبة الى زيد وفيه نظر لان الغرض المحقق الدواني على ما ذكرنا هو
انه اذا كانت حقيقة الصفة بهذا المعنى تشترك بين الواجب والممكن فلا معنى للتخصيص
بان صفات الواجب فقط عين له تعالى دون الممكن على ما قالت الحكماء والمعتزلة لان
العينية بهذا المعنى لا يكون فائدة للنزاع ولا تعبير مسلكه وهو ان ليق الحيوة في الحيوان
هي صفة آه بهذه الاشارة الى ان حيوة الحيوان معنى آخر غير المعنى الذي قد ثبت ان
الواجب جل شانه متصف به واعلم ان المحقق الدواني قال في رسالته اثبات الواجب
الجديد بعد ذكر هذا التعريف لحيوة الحيوان وقد استدل على مغايرتها للحس والحركة الارادية بان
العضو المفلوج حي والا لتعفن وليس فيه الحس والحركة الارادية واورد ان العضو المفلوج
ليس مسلوب الحس بالكلية نعم لو استدل بالعضو الخدر لكان اتم وعلى مغايرتها لقوة التغذية
بان العضو الذابل حي وليس بمغتذ واورد عليه بجواز ان يكون قوة التغذية ضعيفة لكن
يكون تغذيتها اقل من التحلل فلذلك يظهر الذبول انتهى كلامه وقد قال بعض الافاضل
في شرح اثبات الواجب الجديد بعد نقل كلامه وذلك المحقق واقول فيه بحث اما اولا فلان

الاستدلال للشيخ في القانون منه

الافضا

الافضا الذي اورده محل بحث غير مختص يرد عليه ما يرد عليه مما لا يرد على غيره واما ثانيا فلان
الشيخ الرئيس استدل على ان الحيوة غير قوة الحس والحركة بان تلك القوة مفقودة
في المفلوج وعلم ذلك العضو مما علم سائر احوال البدن من العلامات المذكورة في صناعة
الطب وعليها مدار المعالجات الظاهرة النافعة وفي كل من يستدل على مطالبه بما يليق
به وتوضيح ذلك ان المفلوج اشترطا احدهما في البدن والاخر علقا ان احدهما سدة دماغية
في مجاري الاعضاء ومنافذها ما نفذ عن نفوذ الروح الحاملة للقوى المدركة والمحركة
الى تلك الاعضاء فيبقى مسترخية معطلة خالية عن تلك القوى والروح اي الى المسلمة
الغائبة لنفوذها وجيها اذ ما بينها مرطوبة بالارة منوطة في الاعضاء المفلوجة مانعة عن فعل
هذا القوى والحكيم الذي يعرف بالفنون صاحب القانون فيستدل بالمفلوج الحادث
بالوجه الاول والاستدلال به تمام لا يرد عليه امثال تلك الايرادات الواهية
التي لا تخفى وههنا على النفوس الواهية وليس في عبارته دلالة على ان الاستدلال
بجميع اقسام الفالج يأتي علة كان مدار الدليل الذي اشار اليه ان العضو خال عن قوة

عرف الروح الحيواني بانه جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط وبخاريتها ... في القلب ... محل الروح منه

الحس والحركة حيوة فلو كانت الحيوة تلك القوى بعينها لما تغاير قطعا ولم يتحقق احدها
بدون ذلك وهو باطل جدا عبارة اخرى المفلوج قد يخلو عن قوة الحس ولا يخلو عن الحيوة
على ان يستقيم ايضا وجها واما ثالثا فلان الايرادات بمنع سلب الحس والحركة
مع انه مكابرة غير تمام لانه غير حاصل بالتمام واما خامسا فلان الايراد الذي
اورده ثانيا على دليل مغايرتها للقوة الغاذية غير وارد وهو مبني على الغفول عن المراد
بالذبول في ذلك ان بعض الاعضاء قد يعرض له مرض في سن النمو والوقوف
فيفقد قوة الغاذية فيذبل وهو المراد بالذبول حيث اضيف الى العضو ويعلم
ذلك بعلامات يعلم بها سائر الحالات في الذبول بهذا الوجه مرض وليس
هو الذبول الذي يكون في سن الشيخوخة بعد الوقوف على لا يخفى فسد الايراد
المبني على عدم الوقوف والفرق بين بين الذبول المرضي والطبعي واما
سادسا فلانه قاصر معرفي النقل اي عاقل يجوز ان يستدل بما قرره من القبيل
الفاسد وكانه كلاله تشانه لم يعرف الغاذية من قوتها اشتبه بالفاظه وفيما ذكره

من الايجابات

من الايجابات نظرا اما اولا فلان قوله فلان انا قبضنا الذي اورده مجمل آه
ان اراد ان القوم لم يعرفوها بانها صفة تقتضي الحس والحركة فنقول كلا ان اقتضاء
مجمل يحتمل ان يكون تاما او ناقصا فلا تفاوت بينهما في المآل وان اراد معنى آخر
فليبين حتى ننظر في صحته وفساده واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله واما ثانيا فلانه لا نحو
وانما الايراد الذي ذكره المحقق الدواني لان حاصل ذلك هو ان ما ذكره الشيخ
ليس برهانيا على الاحتمال الذي ذكره ولا نزاع لاحد من مدعي انه يعلم وجود الحيوة
لقوة الحس والحركة بديهية على ادعاه صاحب المقاصد حيث قال ونحن ان
مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية
مما لا يحتاج الى بيان وبالجملة الايراد المذكور انما يكون على تقدير كونه بديهيا او حد
سببا واما ثالثا فلان ما ذكره بقوله غيرها فعه في ذيل قوله واما ثانيا منظور فيها
سلمنا ان المراد اثبات مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة لا للحس والحركة لكن اذا
قيل بوجود الحس والحركة فلا بد من القول بوجود قوة الحس والحركة قطعا ثم لزم وجود الحيوة

بدون القوة الحس والحركة حتى يلزم ثبوت الحيوة بدون قوة الحس والحركة فيلزم المغايرة
بينهما واما ما ذكره بقوله رابعا فهو متوجه لان الاحتمال الذي ذكره المحقق الدواني
في العضو المفلوج قائم ههنا ايضا فلا فائدة للعدول من العضو المفلوج الى
العضو المتغذي واما ما اورده ثانيا فلان قوله واما خامسا الخ لا ينفع له في دفع الايراد لان
الفرق بين الذبول وغيره وان كان بينا لكن لا تاثير له في دفع الايراد لان الاستدلال
على مغايرة الحيوة للقوة الغاذية انما يتم بعد اثبات ان قوة التغذية مفقودة
راسا في حالة الذبول مطلقا وهو لم يثبت بناء على الاحتمال الذي ذكره المحقق
واما خامسا فلان ما ذكره بقوله واما سادسا لا ينفع ايضا في دفع الايراد
الذي ذكره المحقق سواء كان مراد المستدل اثبات مغايرة الحيوة للتغذية
او لقوة التغذية لان محصل الاستدلال ان الحيوة موجودة في حالة الذبول
ولا يوجد التغذية او قوة التغذية فيرد عليه ما اورده المحقق قال المص قدس سره
وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته لما اثبت قدرته الواجب

جل شانه وعلمه اراد ان يثبت ارادته تعالى وحاصل الاستدلال ان ذات الواجب جل شانه
باعتبار القدرة لا يكفي في الايجاد واثبات الاثر لان الذات باعتبار القدرة تكون نسبته الى
الفعل والترك وكذا الى الضدين متساوية لانك قد عرفت ان القدرة هي صحة الفعل
والترك وكذا العلم يتعلق بالطرفين وبالضدين فنسبته الى الطرفين والضدين على
التسوية فلا بد من امر آخر يخصص احد الطرفين وذلك الامر الآخر المخصص لاحد الطرفين
هو الارادة واعترض عليه ان الصفة التي هي الارادة لا يمكن تعلقها باحد الضدين
الا ويمكن تعلقها بالآخر فالتعلق باحدهما دون الآخر اما ان لا يحتاج الى مخصص
آخر فيلزم الترجيح بلا مرجح وايضا يلزم عدم الاحتياج الى الارادة راسا لكون
القدرة كافية في الايجاد واثبات الاثر لان القدرة وان كانت نسبتها الى الطرفين
متساوية لكن المفروض ان نسبة الارادة الى الطرفين ايضا على السوية ومع
ذلك يجوز ان يتعلق باحد الطرفين وباحد الضدين دون الآخر فكذلك يقال في
القدرة بلا تفاوت او يحتاج الى مخصص آخر فيلزم التسلسل وما يجاب عنه بمنع لزوم

والترك على

الشيء بناء على انه يجوز ان يكون تعلق الارادة باحد الضدين ووقوعه في وقت معين
لذات الارادة لان الارادة صفة شانها التخصيص والترجيح فهو باطل لان هذا قادح
في اثبات الارادة لانه لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون تعلق القدرة باحد الضدين
لذات القدرة فلا يحتاج الى الارادة فان قيل لا نم ان نسبة الارادة الى الطرفين
والى الضدين على السواء لانه يجوز ان يكون احد الضدين ممتنعا ولذا لم يتعلق الارادة به
قلت هذا جار في القدرة لانه يجوز ان يقال لا نم ان نسبة القدرة الى الطرفين والى الضدين
على السواء لانه يجوز ان يكون احد الضدين ممتنعا قال بعض الشراح في تحرير كلام المص وتحريره
انه لما ان لم يكن مريدا مختارا لم يجز ان يخصص ايجاد بعض الممكنات ووجوده ببعض من الاوقات
لكن التالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه ليس لغير المختار هذا واما بطلان التالي فلانه يلزم
تخصيص بعض الممكنات كايجاد العالم بوقت معين مع انه يمكن له ان يوجده في وقت
آخر وانما قلنا ذلك لان حدوث العالم يدل على قدرته وهي يمتنع ان يتعلق الا
بالارادة المخصصة للايجاد ببعض من الاوقات وفي الشرح لان معناه ان يخصص بعض

الممكنات

من الممكنات بالوقوع دون بعض انواعها وفي بعض من الاوقات دون بعض منها
مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد وان يكون لصفة من شانها التخصيص وهي
بالارادة الايجاد ويتوجه عليه ان تخصيصه جاز ان يكون لنفس ذاته المقتضية لذاتها معلولا
وبواسطته معلولا آخر وهكذا الى غير نهاية فلا اقربا كلامه به وقررناه بما قدمناه انتهى وفيه
ما لا يخفى اما اولا فلانه يتوجه على تقريره ما ذكرناه من الايجاب اولا ثانيا وعلى انه اخذ في الدليل
امكان ايجاد العالم في وقت آخر وقوله مع انه يمكن له ان يوجده في وقت آخر ويتوجه عليه جميع
ما ذكرناه سابقا واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله ويتوجه عليه آه ممنوع فلان حاصل ذلك الاعتراض
انه يجوز ان يكون موجبا مقتضيا لذاته معلولا وبواسطته معلولا آخر وهكذا فلا يثبت الاختيار
وهذا ممنوع عما في الشرح لان ما في الشرح مبني على اثبات القدرة ونفي الايجاب
كما جعل المورد وتقريره مبنيا عليه ايضا الا ان هذا الدليل لا يكون موقوفا على اثبات القدرة
ونفي الايجاب اولا حتى يتوجه عليه ما ذكره فلهذا ذكر المص دليل الاختيار بعد اثبات القدرة
ونفي الايجاب وهذا المسلك الذي سلكه المص لاثبات الارادة هو مسلك الاشاعرة وله مسلك

آخر ذكره في شرح مسئلة العلم حيث قال الارادة في الحيوان هو شوق الى حصول المراد
وداع يدعوا الى تحصيله لما يتخيل او يتعقل من ملائمته ولما كان من دأب العقلاء ان يصفوا
بارئهم بما هو اشرف طرفي النقيضين وحسبوا ان كل ما يوجد بالارادة اشرف مما يصدر الفعل
عنه من غير ارادة وصفوه في كل ما يوجد بالارادة وهي اخص من العلم ومترتبة عليه لان
كل ما لا يعلم لا يمكن ان يراد وقد يعلم ما لا يراد والمتكلمون ذهبوا الى اثباتها فمنهم من قال
انه صفة زائدة على العلم قديمة او محدثة تخصص المراد من المعلوم ومنهم من قال انه علم خاص
بما في وجود المخلوقات من المصالح الراجعة اليهم وهو الداعي الى الايجاد والحكماء زعموا انها
العلم بنظام الكل على الوجه الاتم الاكمل انتهى كلامه وانت تعرف انه يمكن اثبات ارادة
الواجب تعالى من مسلك آخر وهو انه لما كان الواجب جل شانه خالقا لصاحب الارادة
وخالق صاحب الارادة يجب ان يكون مريدا كما ان خالق العالم يجب ان يكون عالما
كان الواجب جل شانه صاحب الارادة على ما عرفت غير مرة واعلم ان المحقق الدواني
في رسالة اثبات الواجب الجديدة بعد ما قال ان مبادي الافعال الاختيارية تنتهي

الا الامور

الى الامور الاضطرارية التي صدرت عن الحيوان بالايجاب فان اعتقاد النفع او اللذة
يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق ويتأكد فيطيعه القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة
بالضرورة قال فان قلت فكيف تحقق الثواب والعقاب قلت كما ان ذلك مرتبة
ان يعطي الانسان غيره الا في ثم يعاقب بعض المقصرين ويثيب بعضهم قلت قد
تقرر عند اهل الحق ان الثواب والعقاب من الله تعالى ليس بسبب استحقاق وليس
ذلك لان من العباد حق على الله حتى يكون منعه عن ذلك ظلما تعالى عن ذلك علوا كبيرا
انتهى وفيه بحث لانه اذا لم يكن الثواب والعقاب بسبب الاستحقاق فكون احد الشخصين
مثابا والآخر معاقبا يستلزم الترجيح بلا مرجح بل الترجح بلا مرجح ايضا اذا كان العبد مضطرا
في فعله فلا وجه في امره ونهيه لان الامر والنهي انما يعقلان في حق المختار دون المضطر
وايضا يلزم ان يكون ارسال الرسل عبثا لان فائدة بعثة الانبياء هو الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وهما لا يعقلان الا بالنظر الى المختار دون المضطر وهو ظاهر لا يخفى والحق
في الجواب ما مر سابقا من انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين فتذكر    والالزام

اللهم لان الارادة اذا كانت زائدة على الذات يلزم ان يكون حادثة عند المص
قدس سره لان مذهبه انه لا قديم سوى الله فاذا كانت حادثة معللة له تعالى يجب ان يكون
مسبوقة بالارادة وكذا الارادة وهكذا فيلزم التسلسل [illegible] انما هو بالقصد واعلم ان القوم
فرقوا بين القصد والعزم فعنوا بالقصد الارادة المصححة الجازمة وبالعزم الارادة الغير المصححة
التي لم يصل الى حد الجزم فان قلت اذا كان آه قد نقلنا هذا سابقا عن صدر
المدققين مع توضيحه واجاب عنه اي اجاب الخيام عن سؤال الغزالي قبل سؤاله عن الغزالي
فقال الغزالي اي قال الغزالي في جواب الخيام وكان جواب الغزالي عن سؤال الخيام بعد جواب
الخيام عن سؤال الغزالي منقوض بالتخصيص يمكن توجيهه من وجهين احدهما ان المراد بالتخصيص
الترجيح بلا مرجح في ضمن الترجيح بلا مرجح وهذا القسم من الترجيح جائز والترجيح المحال انما هو الترجيح
الذي لا يكون في ضمن الترجيح بلا مرجح غير الارادة وثانيهما ان المراد ان الترجيح بلا مرجح
انما يستلزم الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن الترجيح بالارادة اما اذا كان بالارادة فلا يستلزم
الترجيح بلا مرجح فالترجيح بلا مرجح لا يستلزم الترجيح بلا مرجح مطلقا وكلا الوجهين منظور فيهما

اما الاول

اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح باطل مطلقا سواء كان في ضمن الترجيح بلا مرجح اولا و
التخصيص في قواعد العقلية واما الثاني فلانك قد عرفت ان الترجيح بلا مرجح يستلزم
الترجح بلا مرجح مطلقا سواء كان الترجيح بلا مرجح بالارادة او بغيرها فكلام
الشارح ههنا في غاية السقوط ووجه السقوط ان الشارح لما بين استدلال المص على ان الارادة
ليست امرا آخر سوى الداعي قال بعده بلا فاصلة اول لزوم التسلسل او تعدد القدماء
لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة عليه وذلك ظاهر والظاهر من
هذا الكلام انه اعتراض على الاستدلال الذي ذكره المص وحرره من جانبه وانت تعرف
ان هذا الاعتراض انما يكون له وجه لو كان مذهب المص زيادة الارادة اما اذا لم
يكن مذهبه ذلك فلا يلزم التسلسل ولا تعدد القدماء وانما قلنا ان الظاهر من كلام الشارح
انه اعتراض لانه يمكن ان يقال ان كلام الشارح ليس اعتراضا على استدلال المص بل
تحقيق المقام لكن من انصف من نفسه يعلم ان هذا التوجيه بعيد عن سوق الكلام
وهو نفس العلم اي ادراك المسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما بنفس العلم بها

من حيث انها اشياء مدركة لنا بالحواس وبالجملة ان تلك الاشياء التي تدركها الظاهرة
والباطنة وتسلك القوى الجسمانية مدركها الواجب جل شأنه ايضا بهذا الوجه الذي
ندركها لكن لا بالآلات المذكورة لتعاليه جل شأنه عنها وفقرها اليها انما هو بسبب
نقصانها     متعلقة بصيغة المفعول والضمير المجرور راجع الى العلم وقوله الذي
اه الموصول والصفة في محل الجر ليكون صفة للمتعلق بصيغة المفعول وقوله المدرك
الضمير المرفوع فيه راجع الى المتعلق بصيغة المفعول وقوله المدرك بصيغة المفعول
غاية ما في الباب يعني ان مراد المصنف من الادراك هو ادراك الجزئيات
المدركة لنا بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا لا الجزئيات المدركة لنا بالسمع والبصر
فقط غاية ما في الباب انه ورد في الشريعة اطلاق السمع والبصر عليه تعالى دون الشام
والذائق وغيرهما ونحوها وعلى هذا الحمل يرد الاعتراض على جل الشارح على ما سنذكره
المحشي من ان تخصيص الادراك بالسمع والبصر على ما ذكره الشارح لا يناسب عموم عبارة
المصنف لان المصنف قدس سره قال واستدل على اتصافه بالادراك والادراك شامل

للادراك

للادراك بالسمع والبصر وغيرهما فالتخصيص غير مناسب     هذا التخصيص لا يناسب
عموم عبارة المتن قيل واقول لا خفاء في ان كلام المصنف بظاهره عام لكن لما كان
في صدد بيان صفات الواجب ذكره انه قادر عالم وحي مريد فناسب ان يحمل كلامه
ههنا على كونه سميعا وبصيرا وعموم علمه بجميع المحسوسات بل بجميع المعلومات قد ثبت
سابقا بالدليل العقلي وما يحتاج الى النقل هو كونه سميعا بصيرا ولا يحدس انتهى وهذا التوجيه
وان كان لا يخلو من قوة بعد فيه تأمل لانه تعالى ان يقول انت خبير بانه لا نزاع في ان
اسماء الله تعالى توقيفية فلو كان غرض المصنف عد اسماء الله تعالى لكان ما ذكره الموجه
موجها لكن الكلام في المعاني التي يتصف الواجب جل شأنه بها سواء كانت الالفاظ
الموضوعة بازاء تلك المعاني يجوز اطلاقها على الواجب جل ذكره ام لا فمثلا الواجب جل شأنه
مدرك المذوقات فيتصف بادراك المذوقات لكن لفظ الذائق الموضوع بازاء ادراك
المذوقات لا يطلق عليه جل شأنه فالمناسب حمل عموم المتن بكلامه على الشمول وكل
حتى يصح كونه سميعا وبصيرا واعترض عليه المصنف قدس سره في نقد المحصل بان قولهم

اى يصح اتصافه بالسمع والبصر مطلقا ولان اكثر العوام والكرامية يسمع لهما والعوب بالبصير
والمراد ان لا بصر لهما ولا سمع لهما فلو لم يمتنع اتصافه تلك الانواع بالسمع والبصر لما جاز جميع
انتهى اصحابنا وما قال صدر المدققين ذكره في رسالة اثبات الواجب
بذاته اى يكون عالما بذاته لا بالالات مانع من فرض الكثرة فيها ان مذهب
المعلم قدس سره ان الجزئية صفة للموجود الخارجي لا ان الكلية والجزئية لا يتصف بهما العلم
بل الموصوف بهما انما هو العلم على ما اعترض به المحقق الدواني وصدر المدققين ايضا على ما مر
سابقا مع بيان فساده فالمعلم قدس سره لما كان قائلا بان الموجود الخارجي
متصف بالجزئية والجزئية وصف له فيصح ان نقول ان المسموعات والمبصرات وكذا
غيرهما على الوجه الذي يكون مدركة لنا يكون بهذا الوجه مدركة للواجب جل شانه
ايضا لكن بدون الاحتياج الى الالات اما من قال ان الكلية والجزئية ليستا
وصفين للمعلوم والمدرك بها بل هما وصفان للادراك فلا يصح ان نقول
ان المسموعات والمبصرات وغيرها على الوجه الذي يكون مدركة لنا يكون مدركة للواجب



جل شانه ايضا لان تلك الامور مدركة لنا على الوجه الجزئي المانع من فرض الشركة و
بناء على اصلهم من ان الكلية والجزئية وصفان للادراك لا يكون تلك الاشياء
مدركة له تعالى على الوجه الجزئي بل على الوجه الكلي كما عرفت فيما سبق فتامل وبل كلام
الفلاسفة والى هذا الذي ذكرناه مفصلا اشار المحشي بقوله فكلامه المذكور مشعر
ويمكن ان يقال ان ما ذكره المحرر من ان الكلية والجزئية وصفان للعلم والاد
راك لا للمعلوم والمدرك انما هو مبني على زعمه من ان هذا التحقيق مذهب الحكماء
وما ذكره في مبحث السمع والبصر من ان المسموعات والمبصرات وغيرهما مدركة للواجب
تعالى على الوجه الجزئي يكون بهذا الوجه مدركة لنا لكن لا بالالات انما هو مبني على
تحقيق مذهب المتكلمين وفي كلام المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب
اشعار بذلك حيث قال في اواخر مبحث السمع والبصر وسبقه المحشي ايضا ولما
رأى تعالى مدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته بناء على ما ذهب
اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي وح لا يكون كلا

معا مغيرا     وما قيل القائل هو المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجد
يدة دون سائر الصفات يعني لم لم يحكم برجوع هذين الوصفين الى سائر ا
لصفات كالقدرة والارادة والحيوة وغيرها حيث لم يرد السمع اي لم يرد
الشرع وهذا دليل وتعليل لارجاع سائر المحسوسات غير السمع والبصر الى العلم
بازائها اي بازاء سائر المحسوسات غير السمع والبصر     لا يخفى ما فيه هذا خبر لقوله
وما قيل     فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع يعني ان الوجه الذي
يكون باعثا للحكم بارجاع ادراك سائر المحسوسات غير السمع والبصر الى العلم يكون بعينه
باعثا للحكم بارجاع ادراك المبصرات والمسموعات ايضا الى العلم وهذا كلام
حق لا غبار عليه لان كل واحد من السمع والبصر ادراك خاص وكل ادراك خاص
راجع الى العلم لا الى غيره من الصفات كالقدرة والارادة وغيرهما فلا معنى للاستبعاد
في رجوع السمع والبصر الى العلم دون غيره من الصفات كالقدرة والارادة     قال
مجرد اطلاق لفظي السمع والبصر وارد لما ذكره المحقق بقوله مع ان ظواهر النصوص مشعرة

بالمغايرة

بالمغايرة الذاتية وبحاصل ان المستفاد من الشرع انما هو اطلاق لفظي السمع والبصر عليه
تعالى لا اثبات معنى السميع والبصير لان معنى السميع هو العالم بالمسموعات ومعنى البصير هو
العالم بالمبصرات واثبات علمه تعالى بجميع الاشياء كلياتها وجزئياتها ثابت بالعقل مستقلا
على ما عرفت مرارا فما ثبت بالشرع الا اطلاق لفظي السميع والبصير عليه تعالى     فبالجملة
ان الابصار الخ هذا اشارة الى جواب الامر الباعث للشيخ الاشعري انا نعلم بديهة
ان لا معنى للابصار الا الادراك بالخصوصية وكذا لا معنى للسمع الا الادراك بالخصوصية
ولما استحال على الله تعالى الالة كان السمع والبصر بالنسبة اليه تعالى ادراك المسموعات
والمبصرات لكن لا بالالات ولا شك ان هذا الادراك قسم من العلم فظهر وجه
ارجاع السمع والبصر الى العلم وهذا بعينه وجه لارجاع ادراك سائر الحواس غير السمع
والبصر الى العلم ايضا     علما بان المراد بالعلم التام هو العلم بكنهه ولوازمه
وقوله ما قيل القائل هو القاضي عضد قوله فيدفع به الاستدلال بما مر والمراد بما مر
هو قوله وضعفه ظاهر الخ قال الشارح والجواب ان كلا منهما صفة قديمة لها تعلقات

دلی که یه کلف مرآلون
عیلیا سیر توخود به آدمی تشنیم

حادثة هذا الجواب انما يتم على ما ذهب اليه الاشعري من ان صفاته تعالى زائدة قديمة
ولها تعلقات حادثة واما الجواب على ما ذهب اليه المصنف قدس سره من ان
صفاته تعالى عين ذاته تعالى فهو ان يقال ان احتياج السمع والبصر الى المسموع في المبصر انما
يكون اذا كان ذانك الادراكان انفعاليين وبالتين مخصوصتين كما بالقياس
الينا واما اذا كانا فعليين فلا لانك قد عرفت سابقا انه ليس لجنابه علم انفعالي
انفعالي
اصلا وان مناط علم الواجب جل شانه ليس وجود الاشياء وخصوصياتها بل مناط علمه تعالى
بالاشياء بقضها وقضيضها كلياتها وجزئياتها ومسموعها ومبصرها انما هو علمه تعالى بذاته
البسيط المحض عين ذاته تعالى ولهذا علم الواجب بجميع الاشياء سواء كان بالكليات
او الجزئيات المجردة او المادية او المسموعات او المبصرات يكون ازليا لان
مناط انكشاف جميع الاشياء عنده تعالى انما هو ذاته تعالى لا غير وهي ذات ولم يتجدد
والتغير وكذا تغير المتغير ايضا انما هو المعلوم اذا عرفت هذا العلم ان ما ذكره المحشي
في هذا المقام بقوله والاولى ان يقال ان كلامه اه مجمل وما ذكرناه هو المفصل

قوله الشيء

قوله الشيء تواتر عن الانبياء اه اعلم ان هذا ليس شرحا لكلام المصنف قدس سره بل هو
دليل آخر برأسه وشرح ما ذكره المصنف قدس سره هو ما ذكره المحشي بقوله يعني ان قدرته تعالى
عامة شاملة اه لا علام الضمير المجرور فيه راجع الى الغير في قوله ومن جملتها
راجع الى الكلمات والضمير المرفوع في قوله وهو معنى التكلم راجع الى القاء الكلام
احدهما التكلم اي ايجاد الكلام نحو تكلمت كلاما بكلام دقيق هذا يدل على ان
الكلام جاء بمعنيين احدهما بالمعنى المصدري وثانيهما بمعنى ما به التكلم لان كلاما في قوله
تكلمت كلاما وقع مفعولا مطلقا لقوله تكلمت وقوله بكلام دقيق يكون الكلام فيه بمعنى
ما به التكلم فثبت الكلام في الكلام بكلا معنى الكلام لكذب الصغرى اي لكذب
صغرى القياس الثاني لكذب الصغرى اي لكذب صغرى القياس الاول
انما نشأ من اشتراك اللفظ كون الكلام مشتركا بين المعنيين المذكورين يوجب دفع التدافع
بين القياسين المذكورين لا انه موجب للتدافع بل الموجب للتدافع انما هو عدم
اشتراك لفظ الكلام بين المعنيين المذكورين وكونه بمعنى واحد في القياسين المذكورين

فالاولى ان يقال فالحق ان التدافع انما نشأ من عدم فهم اشتراك لفظ الكلام
بين المعنيين المذكورين وجعله بمعنى واحد في القياسين المذكورين وانما قلنا
فالاولى ولم نقل فالصواب لانه يمكن ان يوجه كلامه بان مراده ان التدافع
انما نشأ من كون لفظ الكلام مشتركا في الواقع وجعله بمعنى واحد فيهما وفيه تامل لان
الموجب للتدافع بين القياسين انما هو كون الكلام بمعنى واحد فيهما ولا دخل للاشتراك
في ذلك اصلا نعم الاشتراك موجب لدفع التدافع    اي غير مفض حتى الجلد
والعظم فانت تعلم انه لا معنى لكون الجلد والعظم غير مفضي    مخالف لما
المراد بالمخالفة ههنا البديهي يعني ان كون المنتظم من الحروف حادثا بديهي والقول
بعدم المنتظم من الحروف مخالف للظهور والبداهة وهذه المخالفة اشنع من مخالفة الدليل
الذي اقيم على عدم جواز قيام الحوادث على الواجب جل شانه ولهذا خالفوا
الدليل ولم يخالفوا الظ    وقوله حادث اي قول الله تعالى حادث والمراد
بالذات قوله فانما بالذات ذات الواجب جل    بالقدرة اي بالقدرة

فقط

فقط لا بقول كن وانما قلنا ذلك لانه لو كان وقوع كل شئ بكن يلزم ان يكون
كن واقعة بكلمة كن اخرى سابقة فيتسلسل وما كان مباينا للذات الواجب
جل شانه يكون محدثا بقول كن لا بالقدرة على ما نقل عن المقاصد والمراد من قوله لا
بالقدرة اي لا بالقدرة فقط واعلم ان قوله ولا يخفى عليك آه ليس من شرح
المقاصد بل هو ما بقي عليه من شرح المقاصد والغرض من قوله ولا يخفى عليك
آه هو ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم ليس كلاما بمعنى ما به التكلم بل هو كلام بمعنى التكلم
واعلام الغير بالجر معطوف على قوله الالقاء    ظ هذا التعريف وهو خلق
الكلام في بعض الاجسام لان المتبادر من الخلق الخلق بالفعل والخلق بالفعل
ليس صفة حقيقية له تع لان الخلق بالفعل امر حادث ليس بثابت في الازل
بل هو من الصفات الحقيقية وهو ان الكلام امر هو مصدر لتأليف
الكلمات او القدرة على ذلك التأليف وخلقه    التكلم مطلقا اي
سواء كان للواجب تعالى او لغيره فالتخصيص بالواجب جل ذكره لا معنى له

الا ان يصرف عن ظاهره وهو ان يراد بالمدلول المذكور المدلول بالدلالة
العقلية وح لان التكلم الذي هو من صفاته الحقيقية له تعالى علة للكلام اللفظي ومبدا له
فدلالة الكلام اللفظي عليه من قبيل دلالة الاثر على العلة وهذه الدلالة دلالة عقلية والمتبادر
من الدلالة الدلالة اللفظية الوضعية فاطلاق الدلالة وارادة الدلالة العقلية منها
خلاف الظ    يصح على هذا التقدير اي يصح على راي الاشاعرة ومذهبهم الحكم بان كلامه
تعالى معنى قايم بذاته تعالى وقديم لانه قايلون بزيادة الصفات على الذات في
الواجب تعالى عن ذلك وهذا الحكم انما يصح اذا اريد من الكلام التكلم الحقيقي وهو
القدرة على ما يعقل الكلمات لا ما به التكلم الذي هو المنتظم من الحروف
الا على القول بان الموجودات آه يعني اذا كان علمه تعالى بالاشياء حصوليا يكون
جميع الاشياء قايمة بذات الله تعالى قياما علميا ويكون الصور العلمية للاشياء
قديمة ومن بعض تلك الاشياء التي يكون باعتبار الوجود العلمي والشهود العلمي
قايمة بذاته تعالى عن ذلك هو الكلام بمعنى ما به التكلم فيكون الكلام بمعنى ما به التكلم

قايما بذاته

قايما بذاته تعالى عن ذلك وقديما    بعض المحققين منهم الشيخ الرئيس في الاشا
رات على ما نقله المحشي سابقا وقد عرفت ايضا معنى كلام الشيخ بحيث لذلك ان القوم
نقولوا ان شيخ العلم الحصولي في الاشارات    كالالفاظ الدالة اي كما ان الفاظ
الموجودة في مخارج متعددة كذلك هذه الفاظ باعتبار الشهود والعلم متعددة فلا يصح
قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا وانقسام ذلك الكلام الواحد الى الامر والنهي
والخبر والاستفهام والنداء انما هو بحسب التعلق لان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى
التكلم الذي هو صفة حقيقية له تعالى لا في الكلام بمعنى ما به التكلم    ولا يخفى
ما فيه لانه يلزم بناء على هذا التوجيه خلاف ما تقرر عند الاشاعرة من ان كلامه تعالى
صفة له تعالى غير العلم والقدرة وغيرهما فاذا رجع الكلام الى العلم الاجمالي يلزم
رجوع الكلام الى العلم وهو خلاف مذهبهم    وتلك الزيادة آه هذا التحقيق
المحشي وقد ذكر هذا التحقيق سابقا في الحاشية المعنونة بقول الشارح وذلك لوجوب
آه وحاصله ان زيادة العلم على ذاته انما يصح في العلم الانتزاعي الذي يكون زائدا

اي قالوا فيه وا عليه
هذا القول وهو
ليس قائلا به

على

على التحقق والمراد بذلك العلم الانفعالي هو العلم بالمعنى المصدري الذي اشتق منه
علم يعلم وعالم لا العلم بمعنى مناط الانكشاف فانه عينه تعالى على ما مر سابقا
لم يقدحوا اى لم يقدحوا في شئ من القياسين قيل عليه القايل هو صدر المد
ققين في رسالة اثبات الواجب واعلم ان غرض صدر المدققين ان اللفظ انما هو
الحروف المرتبة المتلفظة المسموعة فهو من قبيل الاصوات وما هو مكتوب انما هو نقش الا
لفاظ وصورتها وليس بالفاظ حقيقة بل هو دال على الالفاظ وينادى على ذلك
قوله فان النقش لفرس آه وعلى هذا لا يكون قول المحشى اقول لا خفاء واقعا لما اورده
وكان المحشى تفطن بذلك ثم قال ومحاصل ان ابعاده آه لكن بعد فيه تامل لان
ما ذكره في دليل محاصل حاصله ارتكاب المسامحة والمجاز في القول بان اللفظ مكتوب
ولا نزاع لصدر المدققين في المعنى المجازى بل نزاعه انما هو في كون المكتوب لفظا
حقيقة على ما بيناه وبما ذكرنا يندفع ما قيل في توجيه كلامه ايضا لان الكتابة تصوير
اللفظ واذا كان كذلك كان اللفظ مصورا لا محالة فيكون مكتوبا اذ المكتوب

هو محصور

هو محصور على هذا التفسير ولم يلزم من ذلك ان يكون المكتوب من جنس الحروف و
الصوت كما ان منتقش الفرس بتصويره على القرطاس فالمصور فرس ولا
يلزم من ذلك ان يكون صورته المنقوشة على القرطاس فرسا انتهى ووجه الاند
فاع ان النزاع انما هو في ان المكتوب هل هو الالفاظ ام لا وغرض المعترض
انه لا يكون المكتوب الفاظا حقيقة على ما عرفت بل المكتوب انما هو نقش دال
على الالفاظ وان يكون الفاظا حقيقة ولا نزاع في ارتكاب المجاز والمسامحة لا
طلاق اللفظ على النقش الدال عليه في هذا الجواب نظر القايل هو صدر المد
ققين في رسالة اثبات الواجب جاريان فيه ان اريد ان القياسين
المذكورين جاريان فيه لا على سبيل التعارض فهو غلط وان اريد انهما جاريان
على سبيل التعارض فهو حق لكنهما جاريان ايضا على سبيل التعارض في المعنى الاخر
الذي قال به الاشاعرة فقوله معنى اخر لا يجرى فيه القياسان المذكوران منظور
فيه وذلك لا يجدى نفعا عدم النفع انما يكون اذا كان محل النزاع بين

نعم لو كان المراد بالنقش ما ذكره من انه ... المكتوب في المصحف

الاشاعرة والمعتزلة في ان هذا المؤلف المنتظم حادث هل هو كلام الله تعالى ام
لا وحاصل ان ذلك ليس بمحل النزاع بين الفريقين لانهما متفقان في ان هذا
المنتظم من حروف حادث كلام الله تعالى والكلام في ان كلام الله تعالى
هل هو منحصر في ذلك او ان يكون له معنى اخر سوى هذا المؤلف الحادث فالمعتزلة
يقولون بالحصر والاشاعرة يقولون بعدم الحصر والدليلان اللذان ذكرهما انه
من جانب المعتزلة لا يفيدان الحصر المذكور بل انما يفيدان كون هذا المؤلف حا
دث كلام الله تعالى والاشاعرة غير منازعين في ذلك واعلم انه يمكن تتميم
الدليل بحيث يفيد الحصر ايضا بان يقال انه لما ثبت بالوجهين اللذين ذكرهما انه
ان هذا المنتظم من حروف حادث كلام الله تعالى وليس دليل عقلي ولا نقلي على ان
كلام الله تعالى امر اخر ايضا غير المؤلف الحادث فيلزم الحصر بذلك المؤلف الحادث
في بعض ما ذكره انه بقوله وجوابهما اه واعلم انه قال قبل قوله وجوابهما اه هنا
نوع من الارادة وقد بني عليه ان وقوع كلمة كن عقيب الارادة يكون الاشياء على ما تقتضيه



كلمة كن جزاء وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيء حيث وقع في سياق النفي
يقتضي قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة و
تسلسلت وان جعل هذا الكلام مجازا فلا دلالة له على حدوث كلمة كن واجيب
بانه على حقيقته وتقريره انه ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه وكونه الا هذا
القول وهذا لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء بل غايته انه لو قيل فيه شيء لكان
هذا القول كما يقول ما اقول لاحد عند ارشاده الا ان اقول به اعلم فانه لا
يدل على انك تقول اعلم لكل احد بل على انك لو قلت شيئا لاحد عند الا
رشاد لكان قولك اعلم انتهى واعلم ان ما نقل سابقا عن المقاصد ان الواقع
بكلمة كن انما هو المحدث لا كل شيء وقوله تعالى لا يكون محدثا بل يكون حادثا
يدل على انه لا يكون كل شيء مسبوقا بكلمة كن فلا يلزم التسلسل وايضا قوله تعالى
اذا اردناه يدل بحسب الظاهر انه مخصوص بالزمانيات والحوادث الزمانية لان
اذا للتوقيت فلا يكون وقوع القديم كصفات الواجب جل شانه اذا

كانت زائدة على الذات كما هو مذهب الاشاعرة ووقع بحوادث الغير ازمانية لم يكن

فان مجاري فيه او فيه نظر لان غرض صدر المدققين هو ان القياسين انما

يجريان على سبيل التعارض لا انهما جاريان بغير التعارض حتى يتوجه عليه انه لا يجري فيه

الا القياس الثاني          ويصير النزاع لفظيا لان النزاع المعنوي بين الاشاعرة

والمعتزلة انه هل يكون للواجب جل شانه صفة حقيقية غير العلم والقدرة وهي الكلام

النفسي ام لا فالاشاعرة قالوا بان الكلام النفسي صفة حقيقية له تعالى غير العلم

النفسي ام

والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية والمعتزلة ينازعون فيه في ذلك فاذا

لزم على الاشاعرة ارجاع الكلام النفسي على العلم او القدرة فلا يبقى الا النزاع في اطلاق

لفظ الكلام النفسي على العلم او القدرة وهذا نزاع لفظي لا يكون معتبرا عند ارباب

باب البحث عن المعاني          وهو معتبر اي قول من جهة وفيه من جهة معتبر في كل من

الوجهين الاخرين لكنه معتبر في الوجه الثاني كلا وفي الوجه الثالث بعضا

او له الكلام علم ازلي يتعلق به          الا باحد من الثلث ويلزم الاول ان المسموع له

نوع

نوع من الثبوت في الازل منفكا عن الوجود كما قال به البعض المتكلمين وهذا غير معقول

والثاني ان معنى ازلية الكلام المسموع هو ان العلم به ازلي فيكون وصف الكلام با

لازلية وصف بحال متعلقه          فلا حاجة الى ما ذكره الشارح بقوله سمع كلامه الازلي

ومحاصل ان قيد الازلية مستدرك وقوله محاصل ان الكلام اي محصل معنى المسموع عنه

بلا صوت وحرف          باعتبار الوجود العيني هذا متعلق بقوله لان المسموع عنه بلا صوت

وحروف انما يتحقق باعتبار الوجود المثالي البرزخي او الوجود العقلي على ما ذكره المحشي

لا باعتبار الوجود العيني          بالقياس الغير المجرد وفيه راجع الى اللفظ          ما قال

اي ما قال الغزالي          فان قيل مطلق الكلام هذا السؤال على وجه الاستفهام و

التفتيش لا على وجه الايراد والاعتراض قوله مشترك لفظي اي امشترك لفظي بقرينة

قوله او مشترك معنوي          او مشترك معنوي بينهما اي يكون الكلام موضوعا

للقدر المشترك بين الكلام اللفظي والكلام الغير اللفظي لا لخصوص شيء منهما كان

يكون موضوعا لما يعني عن الهم          او مجازي اي يكون في احدهما حقيقة وفي

اللغوي مجاز يسمع الكلام من حيث باب الافعال لا من الباب الرابع والضمير المستتر
تحته راجع اليه تعالى والكلام بالنصب ليكون مفعول يسمع على اللفظي اي على
الكلام اللفظي الذي هو من مقولة الصوت والحرف والحاصل ان من معنى الكلام عند
اللغوي هو ما يحكي عن الواقع كالاخبارات وما ينبئ عن الطلب كالانشائيات وهذا
المعنى الكلام افراد ثلثة احدها الكلام اللفظي الذي لا يكون من جنس الصوت والحرف
وثانيها الكلام اللفظي لكن باعتبار عالم المثال والبرزخ والثاني والثالث يكون
بلا صوت وحرف والاول مع الصوت والحرف قوله اي معنى الكلام الذي يكون
منحصرا معنويا هو ما يحكي بلا صوت وحرف والكلام الذي مع صوت وحرف
لكن الكلام الذي بلا صوت وحرف قسمان الاول معنى الكلام مطلقا والثاني
الكلام اللفظي الذي يكون موجودا في البرزخ او العقل فحصل اقسام ثلثة للقدر المشترك
المذكور قسمان منها بلا صوت وحرف وقسم واحد صوت وحرف وان
اشتهر فيه اي في غير المعاني الا الاطلاع الحضوري اي الاطلاع الحضوري

مخاص

نخاص القي اليه الكلام بصيغة المجهول والقائم مقام فاعله هو الكلام با
لرفع بالمعنى المذكور وما يحكي عن الواقع يتعلق المتكلم الضمير المستتر في يتعلق را
جع الى الكلام بمعنى المحكي عن الواقع والمتكلم بالنصب ليكون مفعول يتعلق
والاولى بحسب العبارة بالتكلم بدل قوله المتكلم وكانه منصوب بنزع الخافض
وحاصل المعنى ان سماع الكلام بدون الصوت والحرف متصور لان السماع لا
يكون الا الاطلاع الحضوري نخاص ويجوز ان يحصل من القي اليه الكلام الاطلاع
الحضوري على الكلام الذي هو قائم بالمتكلم ويحتمل ان هذا راجع الى العلم الحضوري
والعلم الذي يحصل بالسماع انما هو علم خاص يحصل بحصول صورة المسموع في السامع
على ما بين في موضعه الا ان يقال انه يجوز ان يحدث الواجب جل شانه صورة المسموع
في السامع بدون ان يحصل الصوت ولا في الهواء ثم يتموج الى ان يصل الى السامع
على ما هو المتعارف في السماع كلا السماعين اي السماع مع صوت وحرف
والسماع بلا صوت وحرف فان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ما دام متعلقا

بعالم الملك اى الشهود والحضور يسمع مع صوت وحرف وما دام متعلقا بعالم المثال
يسمع بلا صوت وحرف وهذا اى عدم التعلق بعالم الملك والمثال وهو عالم
التجرد وهذا العالم انما هو منتهى العارفين واما الجواب عن الرابع فحاصل
الجواب ان موسى على نبينا وعليه السلام سمع بلا صوت وحرف والدليل على ذلك
انه لم يسمع ما يسمع موسى ع من كان له اذن سامعة وان كان قريبا منه فظهر ان
الكلام الذى يسمع موسى كان قريبا منه ع وفيه نظر لجواز ان يحدث الله تعالى في سمع
من كان قريبا منه ع مانعا يمنعه عن السماع ويمكن الجواب عن الرابع بان يقال انه
يمكن السماع بلا صوت وحرف بان يحدث الواجب جل شانه صورة المسموع في السامعة
بدون ان يحصل الصوت اولا في الهواء ثم يتموج الى ان يصل الى الصماخ على ما هو
المتعارف في السماع ونظير هذا الرؤية ايضا لان المتعارف في الرؤية هو انه
يشترط في الرؤية مقابلة المرئى وعدم القرب المفرط والبعد المفرط وغيرها ومع
ذلك ذكر انه يجوز ان يحصل صورة المرئى في الحس المشترك بدون مقابلة المرئى

فيه ان الاحتمال جار في عالم الملك والمثال فلا معنى للتخصيص بان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ما دام متعلقا بعالم الملك يسمع مع صوت وحرف وما دام متعلقا بعالم المثال يسمع بلا صوت وحرف منه



في تخاريج وبدون تادية حس البصر الى الحس المشترك كما هو المتعارف لكن هذا النظر
خرق العادة فيكون معجزة فلا يكون الا للانبياء عليهم السلام على ما حققه الشيخ
في كتاب الهيات الشفا بايجاده له اياه اى بايجاد الله تعالى لموسى ع
الكلام في الهواء حاصل له خصوصيته بموسى ع دون من كان قريبا منه ع ولهذا
سمع موسى ع دون من كان قريبا منه ع اختص السماع بجهة مخصوصة فيه
نظر لجواز ان يوجد الله تعالى الكلام في الهواء المحيط بموسى ع من جميع الجوانب
لا من جهة واحدة فقط حتى يلزم خلاف النقض الفاء المعانى بالرفع
خبر لقوله اللام الآتى على ما مر يحتمل ان يكون ما مر اشارة الى مبحث السمع
والبصر وان يكون اشارة الى ما مر في الحاشية المعنونة بقول الشارح وهو انه يسمع
الكلام الازلى بغير المحسوسات فيه نظر لانه لا يلزم من كون السماع والرؤية
قسمين من الاطلاع الحضورى تعلقهما بغير المحسوسات ايضا نعم لو كان السماع
والابصار نوعين مخصوصين من الاطلاع الحضورى يجب ان يتعلق السماع

بالاصوات والرؤية بالذوات التي لاضوء ولو سُلّم نقول كل واحد منهما يتصور من وجهين احدهما بطريق العادة وهو ظ وثانيهما بطريق خرق العادة اما في الابصار فبان يوجد الله تعالى صورة المرئي في الحس المشترك مثلا بدون متقابلة المرئي في الخارج وبدون تأديته صورة المرئي من الباصرة الى الحس المشترك واما في السماع فبان يوجد الله تعالى صورة المسموع في السامعة بدون حصول الصوت اولا في الهواء ثم تموج الى ان يصل الى الصماخ على ما هو العادة في السماع وبما ذكرنا ظهر حال ما ذكره الشارح بقوله لكن سماع غير الصوت والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة لان خرق العادة انما يتصور في الامور الممكنة وسماع غير الصوت والحروف غير ممكن لانك قد عرفت ان السماع اما بطريق العادة او بطريق خرق العادة وعلى كلا التقديرين لا يتعلق بغير المسموعات التي هي الاصوات الا ان يراد بالسماع ما هو اعم من هذا القسم بخاص من الاطلاع فح لا نزاع لان النزاع في هذا القسم بخاص من العلم لا مطلق العلم لا من جهة مخصوصة بل من جميع الجهات في جهة مخصوصة لا في جميع

الجهات.

الجهات قوله فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فيه نظر لانه يجوز ان يكون للصوت باعتبار الوجود العيني وضع حقيقي بالنسبة الى جميع الجهات فيسمع ح من جميع الجهات فعند التأمل لا يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول واعلم انه يمكن في حقنا ايضا سماع الصوت من جميع الجهات لانه اذا فرض ان شخصا من الاشخاص يحيط جوانبه اشخاص ينادونه دفعة فانه يسمع من جميع جوانبه في ان واحد فكما يجوز ذلك في حقنا فيجوز ذلك في حق النبي م بالطريق الاولى غاية ما في الباب ان يكون موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام سمع من جميع الجهات كلام الله تعالى و نحن نسمع كلام المخلوق من جميع الجوانب فيه القصر المحذور ويحتمل ان يكون راجعا الى الجواب الثاني وان يكون راجعا الى الجواب الاول موجودين جمعا صفة للصوت والحروف لا يتم عدم الصحة مبني ما ذكره انفا من ان الصوت الموجود في الخارج له وضع خاص بالنسبة الى جهة مخصوصة لا الى جميع الجهات وقد عرفت ما فيه كان مغايرا للجواب الثاني لانه اعتبر في الجواب الثاني

الوجود المنافي للصوت والحرف لانفي الوجود مطلقا سواء كان ذهنيا او مثاليا

والوجود المنافي للصوت والحرف يمكن من جميع الجهات واما الوجود الخارجي للصوت

والحرف فلا يمكن عند المحشي وقد عرفت ما فيه على هذا المذكور المراد بهذا المذ

كور ما ذكره بقوله نعم لو حمل الجواب الاول ان المسموع آه وحاصله هو ان انه

حمل الجواب الاول على نفي الوجود للصوت والحرف مطلقا سواء كان خارجيا

او مثاليا وفي الثاني اختر الوجود المنافي للصوت والحرف ليحصل المغايرة بين

الجواب الاول والثاني يلزم ان يسمع آه يمكن منع اللزوم مستند الجواز

ان يخلق الله تعالى الكلام في هواء خاص له خصوصية وضع بالنسبة الى موسى ع

المنفصل للجواب الثاني فان قيل قد ذكر المحشي الفرق بين الجواب الاول

والثاني فيما سبق في ذيل قوله نعم لو حمل آه فكيف يجوز ان يحكم ههنا بان الجواب

الاول منفصل للجواب الثاني قلت الحكم بالنقض ليس مبنيا على ما ذكره سابقا في

ذيل قوله نعم بل الحكم بالنقض مبني على ما ذكره قبل قوله نعم حيث قال سابقا المحصل



بجوابين واحد بهذا التوجيه كلامهم وفيه تامل لانه اذا جاز ان يحمل على وجه يحصل الفرق بين

الجواب الاول والثاني يلزم ان يحمل عليه وح لا يصح الحكم على النقض وايجاده تعالى

اياه اي ايجاد الله تعالى الالفاظ في لسان النبي ع ومحاصل ان ايجاد الله تعالى الا

لفاظ في لسان النبي ع ليس شرطا لوجود الوحي بل شرط لظهور الوحي وذلك الظهور

بالنسبة الى الغير لا بالنسبة الى الذي يوحي اليه كموسى ع مقارنته اي مقارنة

تحقيق الالفاظ للوحي عالم الملكوت اي عالم التجرد وهو الوجود الذي

آه الغير المرفوع راجع الى الوجود الظلي وان كان بالمعنى الذي في بعض الاعتبا

رات لا مطلقا في العلم السابق السابق على الممكنات وهذا هو العلم الاجمالي الذي

هو عين ذات الواجب جل شانه متعلقاته جر لقوله جميع ما يندرج والغير المجرور

في متعلقاته راجع الى العلم الاجمالي ومن جملتها اي من جملة متعلقات

العلم الاجمالي الذي هو عين الذات يعني بعض متعلقات هذا العلم الاجمالي

هو الكلام اللفظي الموجود في الخارج فيكون معلوما بالعلم الاجمالي كسائر الاشياء وله

صفة اخرى غير العلم منه وهي كونه متعلقا التكلم الازلي    على المشهور انما قال ذلك
للاحتراز عن الكلام النفسي اذا اول وصرف عن ظاهره مثل التاويل الذي ذكره الشهر
ستاني والغزالي والمحشي ايضا وغيرها من التاويلات فانه بعد التاويل والصرف
عن اللفظ لا نزاع مع القائلين بالكلام النفسي    هي محاكية عن الامور الخارجة اي
خارجة عن الاذهان ومحاكاتها عن الامور الخارجة بالمعنى المذكور انما هي في الاخبارات
والمقتضية للطلب انما هي الامر والنهي لان الامر دال على طلب الفعل والنهي دال
على ترك الفعل فالمراد بكون معاني الالفاظ مقتضية للطلب في الامر والنهي هو كونها
بحالة يمكن ان يفهم من الفاظها الدالة عليها طلب الفعل او طلب ترك الفعل ففي
العبارة مسامحة فلا يرد عليه ان الامر نفس الطلب لا انه مقتضي للطلب الموجود في
الاذهان صفة للمعاني    وظني ان من حكم هذا التوجيه وجيه مقصور معقول
بحسب نفسه لكن مذهب القائلين بالكلام النفسي فيه على ما نقل عنهم يابى حمل كلامهم على
ذلك كيف ولو كان مرادهم ذلك لم يكن لاحد ردهم وارتفع التخالف بين

الفريقين

الفريقين و قول المص قدس سره والنفسي غير معقول صريح في ان الكلام النفسي القديم
معناه غير ما ذكره المحشي في مقام التوجيه    المعنى الثاني المراد بالمعنى الثاني هو ما ذكر
ه بقوله او بمعنى العلم بما تكلم به وبناء على هذا المعنى يكون وصف الكلام بالازلي وصفا
بحال المتعلق وهو العلم به والمراد بالمعنى الاول هو التكلم الحقيقي الذي يكون ازليا حقيقة
او العلم الاجمالي اه واعلم ان المعنيين اللذين ذكرهما المحشي صحيحان في حد ذاتهما
ولا نزاع للمعتزلة معهم في ذلك لكن النزاع معهم في اطلاق الكلام على معنيين كما سيجيء
في كلام المحشي في كلام المحشي وكان غرض المحشي هو ان كلام الاشاعرة لا يصح بدون التا
ويل يوجب رفع النزاع فيؤل كلام المحشي الى الاعتراض على الاشاعرة    او بمعنى عطف
على قوله بمعنى التكلم الحقيقي وحاصل انه لا معنى للكلام الازلي الا باحد من المعنيين فاعلم ذلك
كانه اشارة الى انه يصير النزاع ح لفظيا لانه لا نزاع للمعتزلة في ازلية العلم فعرض
المحشي ان كلامهم اما ان لا يكون له معنى اصلا او يكون له معنى ولكن ح يصير النزاع لفظيا
واعلم ان التكلم الحقيقي اذا كان عبارة عن القاء الكلام المعنوي او اللفظي

يلزم ان يكون عبارة عن ايجاد الكلام اللفظي والمعنى فيكون التكلم الحقيقي راجعا
الى الايجاد والتأثير فيكون التكلم الحقيقي فردا من القدرة فلا يكون غير القدرة
كما ذكره المحشي بقوله وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما محل تامل فتامل
وبذلك يندفع التغير الذي ذكره الشه التغير الذي ذكره الشه مبني على ما هو مذهب
الاشاعرة من ان الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي وبناء على ذلك
لا يندفع التغير لان الكلام الازلي اذا كان مدلول الكلام اللفظي كما هو مذ
هبهم يكون التغير بحاله لان مدلول اللفظ محادث حادث بالضرورة على ما
سيذكره المحشي فالشه قايل بانه لو كان مرادهم من الكلام الازلي ما ذكره المحشي لا
يكون بمرامه لكن نزاعه مع المحشي هو ان ما ذكره المحشي في معنى الكلام الازلي خلاف
ما نقل عنهم من مذهبهم لان المنقول عنهم هو ان الكلام الازلي والكلام النفسي انما
هو مدلول الكلام اللفظي وبما ذكرنا يظهر حال ما سيذكره المحشي بقوله فلا يصح وبقوله
ح يندفع التغير المذكور عن كلامهم بلا تمحل    هذا صح اه فيه نظر لان عبد الله

بن سعيد

بن سعيد القطان من الاشاعرة ومذهبهم في الكلام النفسي والكلام الازلي هو ما ذ
كرنا وليس مذهبهم ان الكلام النفسي والكلام الازلي هو التكلم الحقيقي الذي غير زايد
على الذات كيف ومحال ان جميع الصفات الكمالية زايدة على ذاته تعالى عندهم ومحصل
انه فرق بين ان يق ان مرادهم ذلك وبين ان يق ان المعقول ذلك والمسلم هو
الثاني دون الاول ويمكن ان يق قوله فلا تعقل يكون اشارة الى ذلك    المعاني
المذكورة وهي اقتضاء الالقاء والقوة على الالقاء والعلم الاجمالي بالالفاظ ومعا
نيها    بما هو معلوم بالا العلم الازلي لا ان التكلم الازلي يتعلق بالعلم الازلي حتى
يصح كون متعلق التكلم الازلي ازليا بل التكلم الازلي انما يتعلق بشيء يكون ذلك الشيء
معلوما بالعلم الازلي ذلك الشيء هو ما به التكلم وهو حادث والعلم به ازلي ولا يخفى عليك
ان التوجيه المذكور كما انه فيه ذلك التمحل كك في قوله غير زايد على ذاته    باحد المعنيين
المذكورين وهما التكلم الحقيقي والعلم الاجمالي بما يتكلم قال الشارح كطلب الرحلة اه اورد
عليه ان ما نجده احدنا في انفسنا هو العزم على الطلب وتجدده وهو ممكن وليس بنفسه

واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قبيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من
يطلب منه شيء محال     الاولى وجه الاولوية هو ان التكلم انما هو بمعنى خلق الكلام و
الكلمات في ايجاد الكلام والكلمات لا خلق الحروف الدالة ثم خلق الحروف الدالة لازم
خلق الكلام والكلمات فخلق الحروف الدالة لازم لخلق الكلام والكلمات وانما قال
والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بخلق الحروف الدالة خلق الكلام والكلمات من
قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم     وهو امر اعتباري اي صفة اعتبارية
لا صفة حقيقية     على المعاني المراد بهذه المعاني هي المعاني الحاكية عن الامور الاُخر
والمراد بالامور الاخر الاشياء المحكية     على التعميم المذكور اي المذكور سابقا من ان
المراد بما به التكلم ما ينبئ عن المقصود وهو اعم من اللفظ والمعنى وبالجملة الكلام اما ان
يراد به ما به التكلم فهو كيفية حادثة قائمة بالهواء التكلم فانه يلزم ان لا يكون احد منا
ايضا متكلما واما ان يراد به مدلول ما به التكلم وهذا يرجع الى العلم على ما مر سابقا ولا نزاع
في ثبوت العلم فلم يثبت صفة غير العلم والقدرة وغير ساير الصفات حتى يلزم وجود الكلام

النفسي



النفسي على ما ادعيه الاشاعرة     فان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ مجازية
ليس غرض المصنف النزاع في اطلاق الكلام على معاني الالفاظ حتى يصير النزاع لفظيا بل مقصوده
انه لما لم يقم دليل عقلي ولا نقلي على ثبوت الكلام النفسي بالمعنى الذي يقول به الاشاعرة
فلا يكون كلامهم النفسي معقولا اي مثبتا بالدليل اذ لم يدل دليل عقلي ولا نقلي على ثبوت
صفة غير العلم والقدرة وايجاد الكلام وخلق الالفاظ والحروف الدالة يطلق عليها
الكلام النفسي واما معاني الالفاظ فليست الا صورا ذهنية وصفت بازائها الالفاظ
والصورة الذهنية هي العلم فيكون الكلام النفسي راجعا الى العلم ومحال ان مذهبهم ان
الكلام النفسي صفة غير العلم والقدرة وساير الصفات     قلت هذا تاويل آه
ويمكن ان يجاب بوجه اخر وهو ان يقال ان هذا التاويل لا يصح من جانبهم بناء على ما هو
المقرر من مذهبهم ان الكلام النفسي صفة قديمة غير العلم والقدرة والارادة وغير ساير
الصفات فبناء على هذا التاويل ينهدم ما تقرر من مذهبهم وهو ظاهر لا يخفى قال الشارح
وقد شرحناه في مبحث المسموعات لا باس بان ننقل عبارته قال فيه قالت الاشاعرة

اى اذا كان الكلام حقيقة هو ما في النفس يلزم ان يكون الاخرس متكلما وارتكابه مكابرة منه

الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو
مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وساير الصفات
المشهورة والمعتزلة لم يقولوا بذلك ووافقهم المص وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك
ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين
طرفي الخبر الثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا
اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر
عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او المنهي عنه وليست
الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك ساير
اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا
ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما بيت الشاعر فانما
لاعتقاده بثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من



الكلام هو الدلالة على ما في الضماير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المد
لول وحصره فيه تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لهذا الاسم لا تلك الالة فالا
شاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان
المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الا
رادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب
عبده بعصيانه فانه قد يامره ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض
عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر فلا حقيقة اذ لا طلب فيهما اصلا فلا
الارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي
الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الا
ختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول وللقايل
ان يقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صو
رتي الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا انتهى والعلم

ننزع الاغراض فان صورة الاخبار على الاعتقاد ان في لسان ... الاخبار ... وكان ... وصورته ... اعتقادا على فهم النعلم [illegible]

ان دليل الاشاعرة على ما نقله الشارح بقوله فالاشاعرة يدعون ان ثبتة احد طرفي
الخبر اه لما كان مشتملا على اثبات مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة والكراهة قد ذكر
الشارح الاعتراض على اثبات المغايرة للامر والنهي ولم يتعرض لاثبات المغايرة للعلم بلا
اعتراض فاراد الشارح ان يعترض عليه وحاصل اعتراضه ان المستدل سلم ان اراد ان
المعنى النفسي في صورة الاخبار عما لا يعلم مغاير للعلم بمعنى التصديق فهو مسلم ولا يضر
المعتزلة لانهم لم يقولوا ان الكلام النفسي عين العلم بمعنى التصديق بل قالوا ان الكلام
النفسي يرجع الى العلم بمعنى ادراك مدلول الخبر مطلقا اى سواء كان مع التصديق
بنسبته اولا وان اراد انه في صورة الاخبار عما لا يكون المعنى النفسي غير الادراك المطلق
بمدلول الخبر فهو غير مسلم لان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم
بمعنى التصديق في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في
الذهن مطلقا اى سواء كان حصوله تصديقيا او تصوريا وبما وجهنا كلام الشارح
اندفع عنه ما اورده عليه المحشي بقوله ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغاير

بعلمه

للعلم بمعنى

للعلم بمعنى الادراك المطلق والمحشي حمل كلام الشارح على نصرة الاشاعرة وبيان اثبات مغا
يرة المعنى النفسي القائم بنفس المتكلم للعلم ثم اعترض عليه بان ما ذكره انما يفيد
مغايرة المعنى النفسي المذكور للعلم بمعنى التصديق لا للعلم بمعنى الادراك المطلق
وقد عرفت ان كلام الشارح ليس نصرة الاشاعرة حتى يتوجه عليه الاعتراض
بل هو اعتراض عليهم على ما قررنا وقال المحقق الدواني في رسالة اثبات
الواجب الجديدة في مبحث الكلام النفسي ولنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد
مقدمة هي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة
عن الكلمات التي هي مولفة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول صفة التكلم
القائم بذات الله تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات وكلامه تعالى هي الكلمات
التي هي مولفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطاب
متوجه الى مخاطب مقدر وامتيازه عن العلم ظ فان كلام غيره تعالى وليس كلامه
كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس بما ذهب اليه

الحكما من ان كلامه تعالى علمه ولا مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل صاحب
المواقف من ان كلامه لا اصوات وحروف وما يشمل الاصوات والحروف والمعاني
ولا ما هو المشهور عن الاشعري من ان كلامه المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح
لمذهب الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع
المعلومات كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف با
للغات المختلفة والاخبارات والانشاءات ولما كان كلامه ازليا كان المخاطب
فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون المضي والحضور
والاستقبال بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود
بعضها بالمضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال فان قلت قد
اطرد العرف على من انشا كلاما بكتابة يسمى متكلما وينسب اليه ذلك الكلام
بانه قوله وكلامه كما يقال قال الشافعي كذا وكذا وابو حنيفة كذا وينسب اليهم
هذه الاقوال بانهم كتبوه فلم لا يجوز ان يكون كلام الله تعالى من هذا القبيل كما يقوله

المعتزلة

المعتزلة فيكون نسبته اليه تعالى انه كتبه في اللوح المحفوظ واوجده في لسان الملك
والرسول قلت اما اولا فلان من لم يقدر على تاليف الكلمات في النفس
لا يسمى متكلما وان اوجد النقوش وكذلك من علم انه ليس له قصد الى تلك الالفاظ
والحروف لا يسمى متكلما ونسبة القول الى من كتب شيئا من الكلام بسبب اعتقاده انه
دال على كلامه النفسي حتى لو علم انه ليس له الكلام النفسي لم يسم متكلما اصلا كما لو فرضنا
انه صدر هذه النقوش عن غير الانسان واما ثانيا فلان النصوص السمعية دالة
على اثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك النصوص انها صفة مغايرة
لسائر الصفات كالعلم والقدرة والارادة والقول بما قاله المعتزلة يؤدي
الى ان لا يكون الكلام صفة اخرى بل راجعة الى القدرة على خلق الكلمات
في محالها والنبي وزعن الظواهر من غير ضرورة مستنكر لا يمكن الدلالة على نفي الكلام
النفسي ولو نفوه لزمه القدح في كونه متكلما بالمعنى العرفي مما سبق وبعد ثبوت
الكلام النفسي يتم ما ذكرنا من تحقيق مذهب الاشعري من غير خلل انتهى كلامه

وفيه بحث اما اولا فلان قوله ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام

يستلزم ان يكون صفة التكلم راجعا الى صفة القدرة لان قوة التاليف هي

القدرة على تاليف اللفظي لا في التكلم والكلمات المرتبة ولو تنزلنا عن ذلك فنقول

بل نحو الكلام ولا نزاع للمعتزلة في ذلك الذي في محال لان وجود ما في مخيال وجود

على فيكون راجعا الى العلم والقول بان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن لا باشباحها

لا ينفع في هذا المقام لان اللازم من حصول الاشياء بانفسها في الذهن هو

حصول حقيقة الاشياء ومهياتها لا باشخاصها لان التشخص الذهني غير التشخص الخارجي

على ما تقرر في موضعه فالذي حصل في الذهن حقيقة الكلام اللفظي لا فرد الكلام

اللفظي وبالجملة لا نزاع ان الالفاظ المترتبة في مخيال هي فرد من الكلام اللفظي ولهذا

لو كان شخص رتب في خياله الفاظا دالة على المعاني بالوضع ولم يتلفظ بها في مخارج

يصح ان يقال انه لم يتكلم ولم يات بكلام واما ثانيا فلان قوله صفة الكلام القائمة

بذاته تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات محصله وملخصه يرجع الى تاليف الكلمات

يعني انه قسم خاص من القدرة لا انه عين القدرة المطلقة حتى يتوجه عليه انه لا يكون عين القدرة المطلقة لانها قد تتحقق بدون الكلام منه

ولا نزاع

ولا نزاع للمعتزلة في ذلك فلا يكون كلامه تعالى صفة اخرى غير العلم والقدرة وساير

الصفات على ما هو مذهب الاشاعرة فلا يصلح هذا ان يكون توجيها لكلامهم واما ثالثا

لصفا

فلان قوله وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة تعالى بذاته في علمه القديم بغير

واسطة ان اراد ان تلك الكلمات لها وجود علمي في ذاته تعالى سواء كان العلم عين

الذات ام لا فهو حق ولا نزاع للمعتزلة في ذلك لان جميع الاشياء سواء كانت

الفاظا او غير الفاظ معلومة له تعالى في الازل لكن الالفاظ والكلمات المرتبة باعتبار

وجودها العلمي ليست فردا من الكلام اللفظي ولهذا لو تخيل واحد منا كلمات مترتبة

مدة مديدة ولم يتلفظ بها في مخارج يصح ان يقال في حقه انه لم يتكلم في تلك المدة وان

اراد ان تلك الكلمات المرتبة تصدر عنه تعالى في مخارج بسبب علمه القديم والقدرة

القديمة فهو حق ولا نزاع للمعتزلة في ذلك ايضا الكلام هو ما يكون من جنس الاصوات

والحروف فالذي في علمه القديم ان كان من جنس الاصوات والحروف يلزم غير الله

تعالى ايضا وهو باطل باتفاق الملّيين ومع ذلك يلزم جواز اشتراك الممكن الواجب

في صفة من صفات الله تعالى باعتبار تحقق النوع وهي الكلام لان كلام الممكن ايضا
من جنس الاصوات والحروف وان لم يكن من جنس الاصوات والحروف ومع
ذلك يكون فردا من الكلام اللفظي فيلزم جواز ان يكون لطبيعة واحدة فردان
احدهما فيه تعاقب وتدريج به كالكلام اللفظي الموجود في الخارج والاخر
فيه تدريج وتعاقب كالكلام اللفظي الذي في الذهن فانه لا تدريج ولا تعاقب
فيما بين الكلمات باعتبار الوجود العلمي على ما صرح به المحقق الدواني في شرح العقايد
فنقول اذا جاز ذلك فليجز ان يكون لطبيعة حركة فردان احدهما ان لا يكون
اجزاؤها مجتمعة والاخر يكون اجزاؤها مجتمعة وهذا سقط على ما ذكره المحقق الدواني
في شرح العقايد فظهر ان الكلام اللفظي اذا حصل في الذهن لا يكون فردا من
العلم وعلى ما ذكرنا ظهر حال قوله وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه الى مخاطب
مقدر لان الذي هو ازلي ليس الا العلم او القدرة لا الكلام حتى يصح ان
يكون خطابيا متوجها الى مخاطب مقدر ان الخطاب فرع الكلام والامارابعا

فلان

فلان قوله وامتيازه عن العلم ظ فان الكلام غيره تعالى معلوم له تعالى وليس كلامه
كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا لا يدل على مطلوبه لان غاية ما لزم من ذلك
هو ان كلامه تعالى ليس عين طبيعة علمه تعالى لان طبيعة علمه تعالى يتحقق في موضع
ولا يتحقق كلامه تعالى في ذلك الموضع ولا نزاع للمعتزلة في ذلك لان من قال بان
الكلام النفسي راجع الى العلم ليس مراده ان الكلام النفسي عين العلم المطلق فيكون
الكلام النفسي قسما من العلم واخص منه فتحقق العلم في موضع بدون تحقق الكلام
النفسي فيه لا يدل على ان الكلام النفسي ليس فردا من العلم وايضا متوجه عليه ما او
رده من النقض وهو انه لم تم ما ذكره يصح ان يقال ان علمنا قد يتعلق بغير احوالنا
وهو معلوم لنا وليس احوالنا فلا يكون علمنا المتعلق بناء في قصدنا ان نبنيه
من علمنا بناء زيد مثلا فلا يكون الاول منهما علما بالبناء بل صفة اخرى اذ لنا ان
نبني بهذا العلم هذا البناء وليس لنا هذا بالعلم الاخر فلا يكون مبدا احدهما هو مبدا
الاخر فالحق ان ههنا علمين احدهما علمنا بكلامنا وثانيهما علمنا بكلام غيرنا والاول

منها علم فعلي يمكن ان يوجد به كلاما منافي الخارج وليس الثاني منها كذلك وليس منه
ان يكون الاول منها اصواتا مركبة ليكون هناك كلام ولذا صح ان يقال اي قصدت
ان اذكر كلاما ولم اذكره كيف ولو كان ما رتبناه في علمنا كلاما لكنا احد منا بتخيله
كونه متكلما انتهى كلامه المورد بالفاظه وفي على ما ذكرنا ظهر حال قوله وهذا الذي ذكرناه ليس
ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه لانك قد عرفت ان من ادعى ان كلامه
تعالى علمه ليس مراده الا ان كلامه تعالى فرد من العلم وقسم من العلم واخص منه
وقد عرفت ان الالفاظ المترتبة في تخيلنا وكذا مدلول الكلام اللفظي ليس الا قسما
خاصا من العلم وفردا منه فما ذكره ليس الا عين ما ذهب اليه الحكماء لا انه ليس ما ذهب
اليه الحكماء واما خامسا فلان قوله ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات
كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة
والاخبارات والانشاءات يرد عليه ما اورده من انه لا يلزم من شمول العلم الكلام
وكيف يتصور ذلك في الحال اي ينافي ان يكون كلام واحد عربيا وعبريا وسريانيا وفارسيا

وفهلويا

وفهلويا وبالجملة لا يتصور ان يكون ما هو كلام حقيقة بدون الارجاع الى العلم يكون
كلاما واحدا شاملا لجميع اقسام الكلام نعم طبيعة يكون شاملة لجميع اقسام الكلام
ومنقسمة اليها وجميع الطبايع من المجردات ولا يكون طبيعة الكلام قائمة بالمواد
بل هو الكلام لا طبيعة واما سادسا فلان قوله واما ثانيا فلان النصوص السمعية
دالة على اثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك النصوص انها صفة مغايرة
لساير الصفات يرد عليه انه ان اريد ان ظاهر النصوص دالة على انها مغايرة بالذات
فممنوع بل يدل على المغايرة في الجملة وهي حاصلة لانه ورد في الشرع صفات للواجب جل
شانه بعضها مغاير للبعض بالذات كالعلم والقدرة وبعضها لا يكون كذلك كالمعطي
والرازق فان الرازق اخص من المعطي ومثل ذلك كثير فلم لا يجوز ان يكون
الخالق والمتكلم مثل المعطي والرازق بان يكون الخالق اعم من المتكلم لان المتكلم
هو خالق خاص وورود المتكلم بعد ورود الخالق على ما ذكره المصنف قدس سره
في شرح رسالة مسئلة العلم هي انه لولا ورود الشرع بكونه تعالى متكلما لتوهم العوالم

ان القران ليس كلام الله يكون واجبا بان يكون معنى القران من الله تعالى ولفظه من
الرسول لان الله تعالى خالق كل شيء يجوز ان يكون معناه خالق لكل شيء اعم من ان يكون
بواسطة او بغيرها فيتوهم ان خلق الكلام بواسطة النبي صم ورد الشرع بان الله تعالى
خالق الكلام اللفظي كالنبي صم وغيره من افراد الانسان غاية ما في الباب ان غير
الله تعالى محتاج الى الة مخصوصة بخلافه تعالى كما ان الله تعالى سميع وبصير من دون
الاحتياج الى الالة المخصوصة كغيره تعم واما سابقا فلان قوله والتجاوز عن اللفظ
من غير ضرورة مشكل يرد عليه ان البرهان قد قام على انه لا معنى للكلام النفسي الذي
يقول به الاشعري ومتابعوه بل هو راجع الى العلم على ما مر فالضرورة البرهانية
داعية على نفي الكلام النفسي واما ثانيا فلان قوله ولنحوه لزمه القدح في كونه
متكلما يرد عليه ان هذا انما يرد لو نفوا انه تعالى لا يكون موجدا للاصوات
والحروف الدالة على المعنى بالوضع لانك قد عرفت سابقا ان الكلام حقيقة
ليس الا الاصوات والحروف الدالة على المعنى بالوضع وهم لا ينفون ذلك

بل يبانون

بل يبانون في اثباته والذي نفوه هو الكلام النفسي الذي يقول به الاشعري ومتا
بعوه ومن ذلك النفي لم يلزم القدح في اثبات الكلام بل هو نفرة في اثبات
الكلام وفي طي ما ذكرنا ظهر حال قوله وبعد ثبوت الكلام النفسي تم ما ذكرناه
ع   ونلك الحكاية وذلك لان الاشعار انما يوجدان بالذات في معاني الا
لفاظ فيه نظر لانا لا نم ان الاشعار بالذات انما يكون في معاني الالفاظ بل
الاشعار بالذات انما يكون في الالفاظ لان التفهيم والتفهم ان يكون بالا
لفاظ فاذا كان طريق فهم المعاني هو الالفاظ فالمنشؤ للطلب والحكاية ليس الا الا
لفاظ نعم لو كان طريق فهم المعاني غير الالفاظ ايضا فلا نزاع في انه يكون غير
الالفاظ ايضا منشؤ للطلب والحكاية وقد تقرر بنظر ذلك في بيت انشاء ان الكلام
لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا قوله انما يكون بالحقيقة معاني
الالفاظ الموضوعة اه فيه نظر لانا لا نم ان معاني الالفاظ ينقسم الى الخبر والانشاء
بل الالفاظ ينقسم الى الخبر والانشاء ومعنى قولهم الخبر ما يحتمل الصدق والكذب

ان نحو لفظ معناه يحتمل الصدق والكذب وفي الامر لفظ معناه يقتضي الطلب ونظير ذلك
كثير مثل ما يقال ان الاسم ما دل على معنى في نفسه اي لفظ دال على معنى في نفسه فلفظ
ما وان كانت عامة بحسب اللغة لكن العموم ليس بمراد بل المراد بها خاص وهو اللفظ
وبالجملة نحو الاثنات لا يكون حقيقة لصفة لشيء الا اللفظ    لا يختلف الامر بالحقيقة
هذا انما يتم اذا لم يكن لخصوصية لفظ دون لفظ دخل في الامر بالقيام والامر ليس كذلك
لانه في اللغة العربية يكون لفظ خاص للامر بالقيام ولا يصح الامر بدون غيره من الا
لفاظ العربية وكذا في التركية وغيره من اللغات لفظ خاص للامر بالقيام ولا يصح بدون
غيره فلخصوصية لفظ كل طائفة دخل في الامر بالقيام ولا يحصل الغرض بدون ذلك
اللفظ حتى لو اتى لاختلف الامر بالحقيقة    على كل من التقديرين اي سواء كان
الكلام هو اللفظ فقط او اللفظ والمعنى فلا يصح وجه عدم الصحة هو انه اذا كان
الكلام مولفا فلا بد له تميز بعض الاجزاء عن بعض وترتيب فيما بينها وهذا لا يتصور الا
باعتبار الوجود العيني او الوجود الارتسامي في شيء موجود في الخارج    والغرض

عليه

عليه مع المعترض هو المحقق الدواني قال في رسالة اثبات الواجب الجديدة ومذهب
الاشعري انه ان كلامه تعالى ليس بصوت ولا حرف بل هو المعنى القائم بذاته تعالى
وحمله جمهور الاشاعرة على المعنى المقابل للفظ وسموه بالكلام النفسي وهو مدلول الكلام
اللفظي المركب من الحروف وهو قديم ولم يرض صاحب المواقف بهذا الكلام
زعما انه يستلزم مفاسد كثيرة كعدم تكفير من انكر كون ما بين دفتي المصحف كلام الله
مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقرو و
والمحفوظ والمسموع كلام الله تعالى حقيقة وكعدم التحدي بما هو كلام الله تعالى حقيقة
الى غير ذلك من المفاسد التي لا تخفى على المتفطن في الاحكام الدينية ثم قال فوجب
حمل كلام الشيخ على ان المراد بالمعنى ما يقابل العين فيكون الكلام النفسي عنده مجموع
اللفظ والمعنى قائما بذاته القديم مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسنة محفوظا في
الصدور وهو غير الكتابة والحفظ والقراءة فانها وبرتبت الحروف والالفاظ
انما هو فيها لعدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والملفوظ قديم والادلة الدالة

على محدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون الملفوظ جمعا بين الادلة قال وهذا
الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا الاصحاب الا انه بعد التامل يعرف
حقيقته اقول وقد سبقه الى مثل ذلك محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية
الاقدام في علم الكلام وارد على ما ذكره من لزوم المفاسد ان منكر كلامية ما بين الد
فتين انما يكفر اذا قال انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه من مبدعات الله تعالى
ودال على ما هو كلامه حقيقة وقائم بذاته تع ولكنه ليس صفة قائمة بذاته تعالى
فلا يكفر ام كيف والمعتزلة لا يكفرون بمذهبهم في الكلام واكثر الاشاعرة الذين
عبر عنهم بمتاخري الاصحاب على ذلك واختاره من قدم اللفظ وان الترتيب
فيه لقصور الالة امر خارج عن طور العقل وهو من قبيل ان لا يمكن ان يكون
حركة لا يتعاقب اجزاؤه وانما يتعاقب اجزاء حركة فيها لعدم مساعدة الادلة بل
كيف يتصور ان يكون الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة
ما متحدة بالحقيقة حتى يصح ان يق ان تلك الاصوات قائمة به تعالى من غير ترتيب

وفيها

وفيها من رتبة لقصور الالة انتهى كلامه وما اورده على صاحب المواقف وارد وغير مندفع
لكن يرد عليه ايضا على بعض الاحتمالات كما ذكرناه فيما سبق ثم ان لنا في هذا المقام كلام
اه قد نقلنا عنه ذلك مع استقصاء البحث فارجع اليه فان كلام غيره تعالى معلوم
له تعالى قال في شرح العقايد يدل هذا الكلام وهي غير العلم فانها قد يتخلف عن العلم
فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس
كلاما بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا في غيره وما رتبه غيرنا فهو كلام
الغير انتهى وتوجيه ذلك لو كان الكلام عين العلم يلزم تحقق الكلام في اي موضع تحقق
العلم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان التالي فلانه يتحقق العلم بدون
صفة الكلام فان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلاما لنا وقد علمناك سابقا ان هذا انما
يدل على ان صفة الكلام ليست عين صفة العلم ولا نزاع في ذلك لان المعتزلة
القايلين بان الكلام راجع الى العلم لم يقولوا ان الكلام عين العلم المطلق
بل هم يقولون انه قسم خاص من العلم المطلق وكون العلم اعم من الكلام لا ينافي

ذلك    وليس كلامه اى كلام الغير ليس كلامه تعالى حتى يصدق فى اى موضع
يتحقق علمه تع كلامه تع حتى يصدق انه فى اى موضع يتحقق علمه تع يتحقق كلامه تعالى
وانما وجهنا كلامه ههنا على وجه يكون موافقا لما ذكره فى شرح العقايد لانه لو ابقى
بظاهره لكان معنى ظ كلامه ظ ان معنى كلام غيره تع معلوم له تعالى ولا يكون
كلام الغير كلامه تع فاللازم من هذا مغايرة كلام الله تعالى لكلام الغير وهو ليس
بمبطل    لم يصرح بان الكلام النفسى فيه ان صاحب المواقف صرح بان الكلام
النفسى عند الشيخ الاشعرى مجموع اللفظ والمعنى ويكون ذلك المجموع قايما بذاته
تع و ظ ان ما هو قايم بذاته تع صفة له تعالى فالتصريح بالقيام فى حكم التصريح
بكونه صفة وينادى على ذلك قوله وترتب الحروف والالفاظ انما هو فينا لعدم
مساعدة الالة لان هذا صريح فى ان الالفاظ قائمة به تع بدون الترتيب كما فينا
وما اراد به نحو قيام الصور العلمية بذاته فيه نظر لانه ح يرجع الكلام
النفسى الى العلم وهو ليس بمذهبهم بل هو مذهب المعتزلى فلو كان مذهب

لم يصرح صح ظار



الاشعرى ايضا ذلك لارتفع الخلاف بينهم    راجع الى كلام صاحب المواقف
هذا الرجوع بناء على المعنى الذى ذكره لكلام صاحب المواقف وقد عرفت ما فيه
لا يستلزم يعنى ان ارادة ايجاد الكلام فى الازل لا يستلزم وجود الكلام
فى الازل لجواز ان يكون الوجود الازلى ممتنعا على غير الواجب جل شانه    فيحقق
كلام الاشعرى يعنى ان كلام الاشعرى لا يكون له وجه معقول ما لم ينته الى هذا
التحقيق لان مذهب الاشعرى هو هذا التحقيق    بناء على انه حقيقة فى الكلام يعنى
ان المتبادر من الكلام انما هو الكلام اللفظى اطلاق الكلام على غيره مجاز    فاعلم ذلك
يمكن ان يكون هذا اشارة الى انه بعد التاويلات الاربعة يصير النزاع لفظيا بين
الطايفتين    الاحتياج اليه اى الى التاويل المذكور من وجوه اربعة    انما هى
فى العبارة يعنى ان مال التاويلات الاربعة واحد والاختلاف بينها بحسب العبارة
فقط    قلت لا شئ من هذين الباعثين المراد بالباعثين هما كون التكلم صفة
كمالية والعبارات الواقعة فى الزبدة يعنى ان هذين الباعثين ليسا بوثيق ومعتبر

عند المص قدس سره والمعتزلة اما كون التكلم صفة كمالية فلانه ان اريد بالمتكلم التكلم بالفعل
يكون التكلم ح صفة اعتبارية لا صفة كمالية وان اريد بالتكلم التكلم بالقوة اي
القدرة على القاء الكلام الى الغير يكون التكلم راجعا الى القدرة فالصفة الكمالية
هي القدرة فلا يكون التكلم صفة اخرى من الصفات الكمالية عند المص قدس سره
والمعتزلة واما العبارات الواقعة في الترجمة فلا يدل الا على الاندراج في العلم لا على
الاندراج في العلم الاجمالي بل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ صريح
في الاندراج في العلم التفصيلي والعلم التفصيلي حادث فكلام الله المندرج
تحته حادث ايضا قد عرفت ان المراد اه ان اراد ان مراد صاحب المواقف
هذا فهو كما ترى لانه يرجع الى العلم ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل يصير موضع
النزاع محلا آخر وهو ان الصفات الكمالية له تعالى هل هي زائدة قائمة بذاته
تعالى كما يقول به الصفاتية او لم يكن زائدة بل يكون عينا له تعالى كما يقول به
اهل الحق وبالجملة هذا التوجيه لا يكون موافقا لمذهب الاشعري على ما مر سابقا

ثم لا نزاع

ثم لا نزاع في ان بقي الكلام النفسي على ما يقول به الاشعري لا معقولية له بدون ان
يرجع الى العلم وايضا قول صاحب المواقف وترتيب الحروف والالفاظ انما هو
فينا لعدم مساعدة الالة صريح في ان القائم بذاته تعالى هو فرد اللفظ لانه لو لم يحمل
على فرد اللفظ لم يكن بقوله وترتيب الالفاظ فينا القصور لانه معنى لانه اذا حمل على
العلم بالالفاظ لم يكن للالفاظ فينا ترتيب ايضا فلا وجه لبيان الفرق بيننا وبين
الواجب جل شانه وبناء على توجيه المحشي لا يكون فرد اللفظ قائما له تعالى يكون
القائم به تعالى ح هو فرد العلم على ما مر سابقا لا فرد اللفظ ولم يقل به الاشعري
المشهور ان الاشعري يقول بزيادة الصفات الكمالية له تعالى على ذاته على ما ينقله
الش في شرح قول المص والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا لكن مع ذلك نقل
نقل ايضا ان الاشعري يقول ان صفاته تعالى لا هو اي لا يكون عين ذاته
ولا غيره اي لا يكون غيرا مباينا منفصلا بل يكون تلك الصفات الكمالية قائمة بذاته
تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون مراد المحشي من قوله ولم يقل به الاشعري ان الاشعري

لم يقل بالمغايرة بمعنى المباينة والانفصال على ما ذكره الموجه قلت ما ذكره المعترض بقوله
فان قيل يمكن ان يقال لا يتوقف صحة على كون المغايرة بمعنى المباينة والانفصال
حتى يتوجه عليه ان الاشعري لم يقل به بل صحة كلام المعترض مبنية على كون الغير بمعنى ان
لا يكون ذاتا ولا ذاتيا وظاهر ان الاشعري يقول بهذه الغيرية في صفاته تعالى لانه يقول
بان صفاته تعالى معان زايدة على ذاته تعالى قايمة بذاته تعالى وكان المحشي تفطن
في كلامه وقال والظاهر ان يكون الاشعري قايلا بذلك القيام لكن بقي شي وهو
ان العلم عند الاشعري صفة واحدة قايمة بذاته تعالى لها اضافات وتعلقات
الى المعلومات كما ان القدرة صفة واحدة قائمة بذاته تعالى لها تعلقات الى المقدو
رات لا ان العلم عنده بحصول صورة الاشياء في العالم حتى يكون قايلا لحصول
صور الاشياء في ذاته على ما مر على ما يقول به بعض الفلاسفة من المتقدمين و نسب
الى الشيخ في الاشارات من المتاخرين من الجواب المذكور اي من الجواب الذي
ذكره الشارح هناك بقوله وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القران وكلام الله تعالى

المعلومات



بطريق الاشتراك على هذا المولف لحادث عند مخالفيهم اي المعتزلة عن المعنى
المتعارف المعنى المتعارف للكلام اللفظي لا مدلول الكلام اللفظي ايضا على ما يفهم
من الجواب الذي ذكره الشارح في رد الوجهين الاولين للمعتزلة مراد صاحب المواقف
انه علم آه حاصل كلام المحشي ان مراد صاحب المواقف هو انه علم من الدين ضرورة ان
ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة يعني اوجده الله تعالى حقيقة لا مجازا فهذا من
ضروريات الدين فمن انكره كافر مطلقا اي سواء كان اطلاق الكلام على ما بين
دفتي المصحف حقيقة او مجازا فلما قال اصحاب ان ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى
مجازا وحقيقة هو المعاني يفهم من ظاهر كلامهم ان ما بين دفتي المصحف ليس من مخلوقات
الواجب جل شانه وموجداته حقيقة بل ما هو من موجداته ومخلوقاته تعالى هو حقيقة المعاني
يرد عليهم اعتراض صاحب المواقف وهذا الاعتراض انما يتوجه اذا لم يأول كلامهم واما
اذا أول كما فعله الشارح يندفع عنهم وكان صاحب المواقف تفطن بهذا التاويل واشار
اليه بقوله الا انه بعد التامل يعرف حيث ما ذكره يعني يمكن التاويل من وجه او حيث

ينـدفع الاعتراض لكن التاويل المختار هو ما ذكره صاحب المواقف بناء على اولوية
جوابه من وجهين المذكورين لا اولوية ما ذكره صاحب المواقف فقد عرفت ما فيه
من مخالفته المعونة بقول الشارح وهو القديم عنده اقول ذلك انما يكون خارجا
عن غرض المحشي قدس سره توجيه كلام صاحب المواقف بحيث يندفع عنه اعتراض
الشارح وحاصل التوجيه ان الترتيب في الالفاظ انما يكون باعتبار الوجود الخارجي لا با
باعتبار الوجود العقلي ايضا فمراد صاحب المواقف ان الالفاظ ليس فيها ترتيب
باعتبار الوجود العقلي وفيه ان هذا الكلام حق لكن لا يمكن حمل كلام صاحب المواقف
على هذا لان قوله وترتيب الحروف في الالفاظ انما هو فيها لعدم مساعدة الالة بالي
عن هذا التوجيه لان عدم الترتيب في الالفاظ باعتبار الوجود العقلي ليس مخصصا لكلامه
جل شانه بل فيها ايضا كذلك فلا وجه لقوله انما هو فيها لعدم مساعدة الالة فلا بد
من حمله على الوجود الخارجي حتى يتصور في بادي الراي ان ترتيب الحروف في الالفاظ باعتبار
الوجود الخارجي انما هو فيها لعدم مساعدة الالة وح يتوجه ما اورده الشارح عليه



بمعنى ما به التكلم متعلق بكلام وذلك اي كون الكلام بمعنى خلق الالفاظ الدالة
على المعاني المقصودة منها ومقصوده تعالى اثبات كون الكلام بمعنى خلق الا
لفاظ المذكورة وربت القياس في الاول هكذا الكلام بمعنى التكلم بالفعل والتكلم
بمعنى خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها فالكلام بمعنى خلق الالفاظ الدا
لة على المعاني المقصودة منها قال الشارح هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني
الكلام له معنيان احدهما التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني وثانيهما ايجاد الالفاظ
الدالة على المعاني وخلقها وما يتصف بالصدق والكذب هو الكلام بالمعنى الاول
دون الثاني ففي العبارة مسامحة فالاولى ان يق الكلام عند المعتزلة عبارة عن الالفاظ
الدالة على المعاني وخلق الالفاظ الدالة على المعاني الكاذبة قبيح والقبيح يمتنع ان يصدر
عنه تع فالكذب في كلامه تعالى مح لا يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن
ان ام
فان قيل الكلام له معنيان احدهما ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني وثانيهما خلق
الالفاظ الدالة على المعاني دون الكلام بالمعنى الثاني والكلام بمعنى الاول يكون من قبيل

افعال الواجب جل شانه لا من قبيل صفاته وما هو من قبيل صفاته انما هو الكلام بالمعنى
الثاني وانما الممتنع هو ان يكون صفات الواجب جل شانه مشتملة على القبيح ولم يثبت
انه لا يجوز ان يكون بعض افعاله وبعض ما يترتب على ايجاده تعالى مشتملا على القبح بل هذا
واقع كما في الشيطان فانه خيال محض وكالسموم المهلكة وغيرها لانه لا نزاع في ان الشرور
والقبائح واقعة في عالم الوجود غاية ما في الباب ان الشرور والقبائح مستندة الى الا
شياء الصادرة عنه تعالى بالذات واليه تعالى بالعرض على ما تقرر في مظانه فيجوز ان يكون
الكذب مستندا الى الالفاظ الدالة على المعاني بالذات والى ايجاده تعالى الذي هو من قبيل
الصفات بالعرض ولا فساد في ذلك قلت فرق ما بين ايجاد الالفاظ
الدالة على المعاني الكاذبة وبين ايجاد الشيطان المشتمل على القبح وغيره من الامور
المشتملة على القبائح مثلا المحرق يحمل على النار حقيقة وعلى فاعل النار بالمجاز وبالعرض
وكذا الشرير يحمل على الشيطان حقيقة دون فاعله واما الكلام الكاذب فكما انه يحمل
عليه كاذب حقيقة فكذلك يحمل على موجده حقيقة لان الصادق والكاذب يحمل



على المتكلم حقيقة لا مجازا لان الصادق معناه بالفارسية راست گو در قول خود فلو
جاز ايجاده تعالى كلاما كاذبا يلزم جواز حمل الكاذب عليه تعالى حقيقة فيلزم النقص
في صفته تعالى وهو محال لان ما يحمل عليه تعالى حقيقة يجب ان يكون كمالا يجب ان لا
يكون له نقص بوجه من الوجوه على ما تقرر في موضعه وايضا كان حكيما على الاطلاق
بحيث يكون قادرا على الاطلاق فيجب ان يكون جميع الموجودات تحت قدرته تحكم
العقل بديهية بان ايجاد الكلام الكاذب منه قبيح وان كان ذلك الكلام الكاذب
مشتملا على حسن نعم الكلام الكاذب الذي يكون مشتملا على حسن لا يكون قبيحا
في بعض الاوقات بالنسبة الى بعض من لم يكن له قدرة كاملة ويكون قدرته
مشوبة بالعجز واما من لم يكن قدرته مشوبة بالعجز اصلا ويكون قادرا على الاطلاق
وعالما على الاطلاق وحكيما على الاطلاق فالعقل يحكم بان الكذب في كلامه قبيح و
ان كان مشتملا على حسن      ليوافق المدعى لان المدعى هي ان الكذب في كلامه
تعالى محال      بدون قصد الفاعل المعنى المقصود منه المراد بالقصد ههنا هو

التصور والشعور بتوجيه قوله مع قصد القاء المعنى المفهم منه بدون الاعتقاد المتعلق به

هذا خلاصة مقصود السيد المحقق يعني ان مراد السيد المحقق هو انه لا يلزم

من ذلك كذب الكلام اللفظي مطلقا كذب الكلام النفسي لانه يجوز كذب

الكلام اللفظي بدون كذب الكلام النفسي كما في الصورتين الاولتين اللتين

ذكرهما المحشي لكن يرد عليه ان الصورة الاولى التي ذكرها المحشي لا يتصور بالقياس

الى جنابه جل شانه لانه تعالى عالم بجميع الاشياء بحيث لا يعزب عن علمه تعالى

شئ اصلا كما مر سابقا واما الصورة الثانية فلا يندفع بما قيل من ان ايجاد

حروف مع قصد الالقاء بدون الاعتقاد بمدلوله سفه وهو تعالى منزه

عنه لان بعض المختارين يوجد حروف مع الالقاء بدون الاعتقاد

بمدلوله كما في صور الامتحان ولا يعد ذلك سفها بل الصورة الثانية يندفع

بان يقال ان كل كلام لفظي فله مدلول فان كان مدلوله مطابقا للواقع

كان صادقا سواء كان المتكلم اعتقد بمدلوله ام لا وسواء اعتقد بنقيضه



ام وبالجملة لا دخل لاعتقاد المتكلم في صدقه وكذبه وان لم يكن مدلوله مطابقا

للواقع كان كاذبا سواء كان المتكلم اعتقد بمدلوله ام لا وسواء اعتقد بنقيضه

ام لا ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي فكذلك بمدلوله

ان كان مطابقا للواقع كان الدال عليه صادقا وان لم يكن مطابقا كان

الدال عليه كاذبا فلا يتصور ان ينفك صدق احدهما عن صدق الاخر وكذب

احدهما عن كذب الاخر لان صدق كلام اللفظي وكذبه تابع لصدق الكلام

النفسي وكذبه كما بينا      قد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي آه فيه ان بحث

انه مبني على ما هو المشهور من مذهب الاشعري ان الكلام النفسي الذي هو صفته

ثم انما هو المدلول المطابق للكلام اللفظي واما اذا كان الكلام النفسي عبارة

عن العلم الاجمالي ارتفع التخالف بين الفريقين ويصير النزاع لفظيا

فاعلم ذلك كانه اشارة الى دفع ما يتوهم من ان النقص في الصفة الاعتبار

ية محال فدفعه لا يرى ان الايجاد الاعمى والاصم والاشل يجز هم من المخلوقات

محامد

الغاقصة ايجادنا قص محقق وهذا الوهم ساقط كما قال المعلم الثاني لان تمام القدرة
والحكمة والعلم كامل في جميع افعاله لا يدخل في فعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور
والآفات والعاهات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات وبعد المادة عن قبول النظام
التام انتهى وبالجملة ليس في الايجاد نقص وقصور الم بل النقص والقصور انما هو من جهة القابل
ولا تعتقر من جانب الفاعل الم ولا يحل في وجوده قطعا قال بهمنيار في التحصيل ما
محصله ان هذا القصور قد لا يكون لعلة اذ من البين ان ليس للماهيات الممكنة في ذواتها
وفي كونها ممكنة مسبب ولا في حاجتها الى علة لوجودها سبب ولا يكون للمتضادين
تضاد في الوجود علة ولا يكون كل كائن فاسدا علة ولا يكون كل كائن فاسد
علة ولا لقصور الممكن عن الوجود الواجب لذاته ونقصانه عن رتبته علة ولا يكون
النار محرقة ولا يكون المحترق في قبوله الاحتراق علة اذ كل ذلك من معلومات الماهيات
وطبايع الامور او من لوازمها ولهذا نظائر مثل كون احدى غايات بعض الموجودات
مضرة لبعض الموجودات او مفسدة له كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالعقل
متفرقة حر

اي لضرورات اختلاف الماهيات وضرورات اختلاف الاستعداد وان تجب الكمال والنقصان منه

وان كانت

وان كانت خيرا بجنب القوة الغضبية فهذه نقصانات ليست بعلل معدة مترتبة فان
نقصان الارض عن رتبة الواجب لذاته اكثر من نقصان الشمس عن رتبته وليس هذه لعلة
معدة بل لاختلاف الماهيات في ذواتها فلو كان النقصان في جميع الماهيات متشابها
لكانت الماهيات واحدة وكما ان ماهيات الانواع تتفاوت في ذلك كذلك ماهيات
الاشخاص التي تحت الانواع ثم قال ان النقصان قد يكون من المعدات الموجبة لنقصان
الاستعدادات العارضة للمواد لكن يجب انتهائها الى حركة واحدة دورية ازلية ابدية
يكون التغير والتبدل ذاتيا لها لئلا يلزم الدور او التسلسل وهي ملزومة ان يكون للمواد
استعدادات متعاقبة يكون كل واحد منها علة ذاتية لما هو معها من المعدات وعلة
عرضية لما يوجد بعدها فلا يلزم من حدوث الحوادث على غير متناهية فكما يصدر عنه تعالى
يصدر على وجه لا يتصور اكمل مما هو واقع والا لكان صدور ما هو انقص منه تعالى
ملزوما لترجيح المرجوح على الراجح او ترجيحه عليه فالواجب جل شانه يظهر بنور الفيض وجود
كل ما هو قابل لفيضانه فالكل من الله تعالى بحسب الوجود يصح عنه قوله جل شانه قل كل من

عند الله واما النقايص لو اتفقت في عالم الوجود فليست الا من جهة قصور ذاتي غير معلل او
من جهة قصور غير ذاتي معلل كما هو تفصيله ويمكن ان يشير الى هذا قوله تعالى ما اصابك من
حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والسر في ذلك ان الخير هو الوجود والشر
هو العدم والوجود لا يكون فايضا الا من جنابه جل شانه والعدم انما هو مقتضى
الفطرة الامكانية فكل خير وكمال انما هو من الله الفياض وكل شر ونقص وهو من طبيعة
الممكن ومن جانبه جل ذكره    انه فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب
واعلم ان هذا انما يتم لو ثبت ان الكلام النفسي يكون امرا واحدا قائما بذاته تعالى ومحال
ان المشهور هو ان الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي ومدلول الكلام اللفظي
يتعدد بتعدد الكلام اللفظي واذا جاز ان يكون الكلام النفسي امورا متعددة فيجوز
ان يكون بعضها صادقا وبعضها كاذبا فما هو صادق ابدا وما هو كاذب يكون
كاذبا ابدا فلا يتم الدليل ح    انه كان رجوعا الى الوجه الاول يمكن ان يق ان
انه نقض الدليل والمستدل منع مقدمة هي قول الناقض لكنا نعلم ضرورة ان من علم

شيئا

شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه وحاصل منعه انا لا نسلم هذا على الاطلاق
يجوز ان يكون الاخبار لا على ما هو عليه محالا بالقياس اليه تعالى لاستلزامه النقص
فما ذكره المستدل في الوجه الاول جعله هيهنا سندا للمنع فلم يلزم الرجوع الذي ادعاه
انه    من المنع الظاهري يعني يتوجه المنع على قول انه لكنا نعلم ضرورة ان من علم
شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه وتحرير المنع هو ما ذكرناه    قوله واجاب انه
يعني ان جواب انه وهو قوله اقول مرجع الصدق والكذب انما هو في المعنى دون
اللفظ اه يكون جاريا في الوجهين لانه اذا كان مرجع الصدق والكذب
يكون في المعنى ويكون الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي فلا يتصور كذب
الكلام اللفظي بدون كذب الكلام النفسي غاية ما في الباب ان يكون كذب
الكلام اللفظي حادثا بناء على حدوث الكلام اللفظي وكذب الكلام النفسي قديما
بناء على قدم الكلام النفسي والملازمة وعدم الانفكاك انما هو بين اصل الكلام
اللفظي وكذا الكلام النفسي لا بين وصف الكذبين اي القدم والحدوث لانه يجوز

ان يكون كذب احدهما قديما وكذب الاخر حادثا الا ما ذكرنا في حاشية المعونة
بقول السنة مرجع الصدق والكذب انما هو في المعنى وقد عرفت ما فيه ايضا
وكذبه انما يكون قديما يعني ان القدم في الكذب منحصر في الكلام النفسي لان كذب
الكلام النفسي حادث لانه اذا كان الكلام اللفظي حادثا ومدلوله قديما جاز ان يكون
كذب احدهما قديما وكذب الاخر حادثا والملازمة انما يكون بين اصل كذب الكلام
اللفظي وكذب الكلام النفسي لا بين وصف الكذب ايضا وهو القدم والحدوث
لما مر في الدليل من انه لا يقوم بحادث بذاته تعالى والكلام اللفظي يكون حادثا
ولا يكون قايما بذاته بل القايم بذاته انما هو مدلول الكلام اللفظي وذلك المدلول يكون
قديما بذاته تعالى وهو بعينه ما مر في الدليل الثاني الذي في الزج حيث قال انه لو تصف
بالكذب لكان كذبه قديما الى الاخرى ما مر في حاشية بقول السنة اول مرجع
الصدق والكذب انما هو في المعنى وقد عرفت ما فيه ايضا الا في التعقل اي
من حيث المفهوم والحاصل ان حمل الباقي والسرمدي على الواجب جل شانه من قبيل حمل

الذاتيات

الذاتيات لان ذاته تعالى يكون مصداق حمل الباقي والسرمدي وقد عرفت
فيما سبق ان القول بان الصفات الكمالية عين ذاته تعالى ليس المراد ان مفهوم
وقادر مثلا عين ذاته تعالى لان المفهومات زايدة على ذاته تعالى بل المراد ان المعبر
عنه بهذا المفهوم يكون عين ذاته فمفهوم الباقي والسرمدي ومفهوم البقاء والسرمدية
مدعيه ايضا زايدة على ذاته تعالى لكن المعبر عنه بهذا المفهوم عين ذاته وقد ذكرنا ذلك
مبسوطا فيما سبق لكن قول المحشي كان مراده نفي الزيادة في الخارج لا يخرج عن شيء لان
المراد بعينية الصفات ليس انها لا يكون زايدة في الخارج لان كثيرا من الصفات
الوضعية للاشياء لا يكون زايدة عليها في الخارج كالوجود بالقياس الى الممكنات
والتقدم والتاخر بالقياس اليها اللهم الا ان يقال ان هذا مسامحة في العبارة و
المراد واضح واعلم ان الامام الرازي قال في المحصل مسئلة ذهب ابو الحسن الاشعري
واتباعه الى ان الله تعالى باق ببقاء يقوم به وذهب الشافعي وامام الحرمين الى
نفيه والحق لنا المعقول من البقاء صفة يقتضي ترجح الوجود على العدم وهذا انما

يعقل في حق ممكن الوجود فواجب الوجود لذاته يستحيل ان يكون رجحان وجو
ده على عدمه معللا بمعنى وايضا فذلك البقاء لا شك انه باق فان كان باقيا
ببقاء اخر لزم اما التسلسل والدور وان كان باقيا ببقاء الذات التي فرضناها
باقية بذلك البقاء وكان باقيا بنفسه ويكون الذات باقية به مفتقرة
اليه كان باقيا ببقاء انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال بل ولقائل
ان يقول البقاء نفس حصول الجواهر في الزمان الثاني فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان
الى البقاء لزم الدور احتجوا بان الذات لم يكن فيه حال الحدوث ثم صارت باقية
فوجب ان يكون البقاء زايدا والجواب انه معارض بان الذات كانت حادثة
زمان الحدوث ثم حال البقاء ما بقيت حادثة فيلزم ان يكون الحدوث صفة
زايدة وهو محال على ما تقدم فان قلت الحدوث نفس حصوله في الزمان الاول
قلت البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني انتهى بالفاظه        المعلم قدس سره القدو
سي اقول وهنا مذهب اخر وهو القول بثبوت البقاء في الممكنات ونفيه عنه تعالى

قال الامام الرازي في المحصل مسئلة [illegible] عند الله
تعالى [illegible] ان القدم صفة [illegible]
اكثر من ان الحدوث صفة [illegible] بطلان
لان القدم لو كانت صفة لكانت قديمة
وحدوث لو كانت صفة لكانت حادثة [illegible]
فيلزم التسلسل وقال المصنف [illegible] بعده
اقول لا يلزم [illegible] على [illegible]
[illegible]
وهو ان يعقلوا الاتصاف بخارج عن الذات
والحدوث لان الاتصاف [illegible] صفة موجود
[illegible] ليس الحدوث [illegible]
[illegible] الحدوث واما نفس
الى وصف زايد عليه [illegible] الحدوث [illegible]
الحدوث فلا يحتاج لكونه [illegible] موجودة
[illegible] موجودة لانه
[illegible] ان القدم [illegible] فلا يكون
ان اريد بالوجود الوجود الخارجي فلا يخارج
[illegible] القدم والحدوث موجودان في نفس الامر
وان اريد بالوجود الوجود في نفس الامر
فكلاهما موجودان في نفس الامر

وبه قال

وبه قال الكعبي واتباعه فقوله البقاء صفة يقتضي ترجح الوجود على العدم تعالى له الموجود
الذي لا يبقى لا بد له ايضا مما يقتضي ترجح وجوده على عدمه فان هذا الحكم ليس مما يختص
بالبقاء الا ان يكون الترجيح في الزمان الثاني وفي التحقيق فبان البقاء مقارنة الوجود لا
كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا واعترض الحكم
يكون الكل اعظم من جزئه فانه لا يمكن ان يقال انه واقع في زمان او في جميع الازمنة
كما لا يقال انه واقع في مكان او في جميع الامكنة واذا كان الحكم كذلك فما يتوقف
عليه الحكم كالتصورات اولى بان يكون كذلك وعلة الزمان لا يكون زمانيا فكيف
مبدا الكل فاذن اتصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات واما كون البقاء
باقيا او غير باق وان كان باقيا فبقاؤه اما بذاته او بغير ذاته فحكمه حكم الامور الا
عتبارية التي توجد في العقل فقط وينقطع عند عدم الاعتبار وقوله واما في الشاهد
فليس يبقى العلماء ايضا اشارة الى ابطال مذهب الكعبي وقوله بل الحدوث ليس صفة
زايدة فجوابه ما مر ثم ان كان الحدوث نفس الحصول في الزمان الاول فالبقاء

حصول في زمان مشروط بحصوله في زمان قبله والا لم يكن زمانه زمانيا وحصول

في الزمان الاول ليس مشروطا بالحصول في زمان اخر فالاختلاف بينهما بوجود هذا

الشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار تحقق ما قلنا وهو ان البقاء مقارنة الوجود

لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول انتهى بالفاظه ويمكن ان يقال ان البقاء اذا

كان حقيقة في الزمانيات فيلزم ان يكون اطلاقها الباقي عليه مجازا ومحال الباقي من

الاسماء الحسنى كما عرف في الشرع الشريف فالاولى ان يقال ان البقاء قسمان احدهما بقاء

حسي والاخر بقاء زماني والاول جل شانه باق ببقاء بالمعنى الاول دون الثاني

بناء على ما عرفت هذه محاشية من قوله لاشتماله على معنى زايد على الوجود ان الاخير

اي محل الاخير وهو ان يكون مراده قدس سره نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي

لا يلايم وجه عدم الملايمة هو ان المتبادر من قول المص و وجوب الوجود يدل

على سرمديته سرمدية جل شانه لا سرمدية الوجود فالضمير المجرور في سرمديته راجع

الى الواجب جل شانه لا الى الوجود في الملايم لسوق الكلام والعبارة ان يكون

نفي الزيادة

نفي الزيادة المعطوف على السرمدية ايضا بمعنى الزيادة على الذات لا على الوجود

الانتزاعي ونقض بالحدوث توضيح النقض ان يقال لم لم يدل كم على زيادة البقاء

على الوجود لدل على زيادة الحدوث على الوجود ايضا ومحال ان الحدوث عبارة عن

الوجود المسبوق بالعدم بيان الدلالة ان الحادث يكون له حدوث في ان حدوث

وبعد ان حدوث يكون له الوجود دون الحدوث فبعد ان الحدوث تحقق الوجود

بدون الحدوث فيكون الحدوث غير الوجود كالبقاء هذا هو بيان النقض لا ما قيل

في بيانه من ان مغايرته كما ذكره السيد المحقق في شرح المواقف ان البقاء حصل بعد ما لم

يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه خروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية

الوجود بالعدم فاندفع بذلك ما ذكره بعض الاعلام من انه للقائل ان يقول ان

الحدوث صفة الوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم انتهى ولا يتوجه

على بعض الاعلام شيء لان مقصوده ان النقض انما يتوجه لو سلم ووفق ان الحدوث

عبارة عن الوجود ولكن لا نسلم ان الحدوث عبارة عن الوجود لجواز ان يكون الحدوث

صفة للوجود وح ينتفع النقص وايضا اذا كان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم

الى الوجود لم يتوجه النقص وايضا اذا كان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى

الوجود لم يتوجه النقص لان الخروج من العدم الى الوجود ليس نفس الوجود حتى

يتوجه النقض المذكور اى فى كل من ظرفى الذهن والخارج فيه نفى لان ما ذهب

اليه الاكثرون و هو ان البقاء عين الذات كالوجود والعلم والقدرة ومعنى

عينية الصفات فى الواجب جل شانه على ما ذكرنا مرارا هو انه جل شانه باعتبار ذاته

يكون مصداق حمل موجود وعالم وباق وغيرها بل مصداق وجود وعلم بناء على

انه جل شانه نفس الوجود والعلم وكذا نفس البقاء وليس المراد انه جل شانه نفس

مفهوم العلم او العالم ونفس مفهوم الوجود او المفهوم الموجود لان جميع المفهومات

عرضية بالقياس اليه جل شانه بل المراد ان ما يعبر عنه بالوجود والموجود وغيره

من الصفات هو ذات الواجب جل شانه وكذا الحال فى الانسان بالقياس

الى زيد مثلا لان الانسان الذى يكون ذاتيا لزيد ليس هو مفهوم الانسان

بل المعبر عنه بمفهوم الانسان فالذى يكون ذاتيا لشئ ولا يكون زايدا بالقياس اليه

يكون ذاتيا له فى الذهن والخارج جميعا ولا معنى لكون الذاتى ذاتيا فى ظرف دون ظرف

لان الذاتية والعرضية انما يكون فى نفس الامر لا باعتبار ظرف الذهن والخارج وبما

ذكرنا ظهر حال قوله الحجة عليه الدلايل المذكورة اه لان هذا غير متوجه لان الدلايل المذكورة

دلت على عينية البقاء واذا كان البقاء عينا يكون ذاتيا لا عرضيا فلا يكون زايدا لا

فى الذهن ولا فى الخارج وسيجئ فى كلام المحشى فى مبحث نفى التركيب ان الوجود الحقيقى

والوجوب الحقيقى اى ما يعبر عنه بمفهوم الوجود الانتزاعى والوجوب الانتزاعى عين

ذاته فى الذهن والخارج جميعا والغرض ان ما هو عين له تعالى انما هو المعبر عنه بمفهوم

الوجود والبقاء وغيرهما وذلك المعبر عنه يكون عينا له فى الذهن والخارج جميعا

واما المفهوم فهو ليس بعين بل زايد مطلقا لا يكون موافقا وجه عدم

الموافقة هو ان الدليل الاول لا يوجد فيه وجوب الوجود ومحال ان المص قدس سره

قال وجوب الوجود يدل على سرمديته ونفى الزايد وفيه انه لم يقل ان المص قدس سره

استدل عليه بوجوه حتى يتوجه ان الدليل الاول لا يوافق ما ذكره المص بل قال الش واستدلوا

عليه بوجوه فقصد الش ذكر الدلايل التى ذكرها القوم فى ذلك المطلب وبعض تلك الدلا

يل موافقا لما ذكره المص وبعضا لا يكون موافقا له وهذا لا يضر الش لانه بصدد نقل

دلايل القوم بحيث يظهر معنى كلام المص ايضا وايضا ان كلام المص حاصل ذلك

البحث هو ان ما يفهم من ظ كلام المص هو ان معنى قوله ونفى الزايد ان وجوب الوجو

د يدل على سرمديته وعلى نفى زيادة تلك السرمدية على الذات لا على نفى زيادة

البقاء على الذات على ما حمله الش فلا يكون الشرح موافقا للمتن وقوله ولعل لما لا

اه توجيه لكلام الش بحيث يندفع ذلك البحث ويصير الشرح موافقا للمتن

لان انتفائها واثبات عدم زيادتها لما كانت السرمدية بمعنى الموجودية ازلا

وابدا كانت السرمدية اخص من البقاء فكان اثبات السرمدية مستلزما لاثبات

البقاء لان وجود الخاص مستلزم لوجود العام ولما كانت الدلايل الدال على عينية

السرمدية مستلزمة لاثبات عينية البقاء فكان اثبات عينية السرمدية مستلزما لاثبات

عينية البقاء

عينية البقاء وانما قلنا ذلك لان كون البقاء اعم من السرمدية لا يستلزم ان يكون اذا كانت

السرمدية عينا وغير زايدة يكون البقاء ايضا عينا وغير زايد لان عينية الخاص لا يستلزم

عينية العام وهو ظ لانا نقول البقاء انما هو آه هذا بطريق المنع وحاصله انه يجوز

ان يكون البقاء عين الوجود الانتزاعى الذى هو زايد على ذاته تعالى لا عين الوجود

الحقيقى الذى هو عين ذاته تعالى حتى يلزم كون البقاء عين ذاته تعالى فاذا كان البقاء

عين الوجود الانتزاعى لا يكون الذات كالوجود الانتزاعى وفيه شىء لانك قد عرفت

ان معنى عينية الصفات ليس ان مفهوم الوجود والعلم والقدرة وغيرها عين الذات

بل المراد ما يعبر عنه بتلك المفهومات يكون عين الذات فنقول ان الوجود الانتزاعى

وان كان زايدا على الذات لكن المعبر عنه بالوجود الانتزاعى يكون عين الذات

فاذا كان البقاء عين الوجود الانتزاعى يكون حاله كحاله فح يندفع قوله لانا نقول آه

وهم ما ذكره بعنوان لا يتم آه ومما ذكرنا سابقا يظهر حال قوله نعم لو كان المراد بعدم

الزيادة عدم الزيادة فى الخارج لتم ذلك الدليل انه اقول فيعود الى الوجه

الاول يمكن ان يبين ان الكلام فيه انه لا يصح ان يكون البقاء صفة يعلل الوجود والاستدلال
انما يكون على بطلان كون البقاء صفة يعلل بها الوجود وحاصل الاستدلال ان يكون
الوجود معللا بغير الذات ينافي وجوب الوجود سواء كان ذلك الغير صفة من صفا
ت الذات اولا وظاهر ان هذا البيان لا يحتاج الى اخذ كون البقاء وجودا خاصا لانه
لو لم يكن البقاء وجودا خاصا ايضا لتم هذا البيان لان مدار البيان على انه لا يصح ان
يكون الوجود الواجب علة سوى الذات فما ذكره انه بقوله اذ لا بد في تمامه من
ان البقاء وجود خاص اه غير تام قال الله قدس سره والتركيب يعني ان وجوب
الوجود يدل على انه لا يجوز ان يكون الواجب الوجود تركيب في وجوب الوجود وفيه لي بـ
يان لطيف على نفي التركيب ولا باس بان ننقله ولانه يعين سائر الراس فلنمهد اولا مقد
الاولى ان الوجود وكذا الوجوب من المشتركات المعنوية دون اللفظية كما تقرر في موضعه
والثانية ان الوجود وكذا الوجوب عين في الواجب وليس شي منهما زائدا عليه كما تقوله
الصفاتية اذا عرفت ذلك فنقول لو كان في الوجود واجبان بالذات لكان وجوب

الوجود

الوجود مشتركا بينهما ولا يجوز ان يكون مشتركا لفظيا كما عرفت بل يكون مشتركا معنويا
واذا كان مشتركا معنويا فلا يخلو اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما لا جائز ان يكون
عرضيا لانه لو كان عرضيا لزم الاحتياج الى حيثية تقييدية او تعليلية والبرهان الذي دل
على عينية الصفات دل على انه لا يحتاج في حمل واجب او عالم او قادر وغيرها من الصفات
الكمالية عليه تعالى الى حيثية تقييدية ولا تعليلية بل ذاته تعالى بذاته مصداق حمل تلك
المحمولات وبالجملة قد حكم البرهان القاطع بان نسبة تلك الصفات الكمالية الى ذاته تعالى
كنسبة الذاتيات الى الذات فبقي ان يكون وجوب الوجود وقد مر مشتركا ذاتيا فح ان
يكون جنسا او نوعا او فصلا والكل باطل اما انه لا يجوز ان يكون جنسا لانه لو كان جنسا لكانت
حقيقة وجوب الوجود مبهمة في مرتبة الذات ولا يكون متحصلة في مرتبة ذاتها فلا
بد لها من المعين ومن رافع ابهامها وذلك الرافع لابهامها هو الفصل والفصل
خارج عن حقيقة الجنس فيلزم ان يكون ما يرفع الابهام عن حقيقة وجوب الوجود
خارجا عنها وما هو خارج عن حقيقة وجوب الوجود ممكن او ممتنع والممتنع لا يصلح لذلك

وهو ط فينبغي ان يكون لرفع ابهام حقيقة وجوب الوجود ممكنا وهو ط البطلان واما

انه لا يجوز ان يكون نوعا فلانه لو كان نوعا لكان له معين خارج عنه ومتخصص خارج

عنه ومخارج عن حقيقة وجوب الوجود اما ممكن او ممتنع وشي منهما لا يصلح ان يكون

معينا ومتخصصا لحقيقة وجوب الوجود واما انه لا يجوز ان يكون فصلا لان القدر المشترك

لا يصلح ان يكون فصلا لان الفصل يكون مميزا لا مشتركا كلا كا وايضا لو كان القدر المشترك

ههنا فصلا لكان لكل منهما ما به الاشتراك وما به الاختصاص فيكون كل منهما مركبا من

حقيقة وجوب الوجود ومن غير حقيقة وجوب الوجود فيلزم ان لا يكون ما فرض واجبا

واجبا تماما بل بعضه فيلزم خلاف الفرض وهذه المقدمة انما تنبني على تقدير كون حقيقة و

جوب الوجود جنسا او نوعا لانها اذا كانت جنسا او نوعا لكان فردها النوعي او التخصي

مركبا من الجنس ومن غير الجنس او من النوع وذلك الغير يكون ممكنا لا ممتنعا فيلزم تخلف فيحكم

البرهان نظرا ان مفهوم وجوب الوجود يجب ان يكون بازاء الذات والهوية جميعا والمفهوم

الذي يكون بازاء ذات الشيء وهويته جميعا يمتنع ان يتصور له فردان والا يلزم ان يكون

التخص كليا

التخص كليا ونعم ما قيل ان تعدد الواجب بالذات ممتنع لكن تصور التعدد في وجوب

الوجود ممتنع بحكم البرهان اعلم ان ما ذكرناه في امتناع تعدد الواجب بالذات جار بعينه

في امتناع تعدد العالم بالذات في القادر بالذات والمريد بالذات وغيرها من الصفات

الكمالية بديهية حدسية اي كون الوجود معنى واحدا مشتركا معنويا وكذا كون

الوجوب معنى واحدا مشتركا معنويا بديهي حدسي وقد ذكر القوم ايضا ان كون الوجود

مشتركا معنويا وكذا الوجوب والامكان وسائر الامور العامة بديهي حدسي

وهو ط يعني ان الكثرة لا يجوز ان يكون من لوازم مهية حقيقة يعني ان الحقيقة الواحدة

بعينه متكثرة بذاتها بلا مدخلية امر اخر وانضمام شيء اخر اليه قال المعلم الثاني المعنى الوا

حد اني لا يتكثر بذاته والا لم يوجد واحد منه لان كل واحد منه يكون على طباع ذلك

المعنى واذا لم يكن واحد لم يكن كثرة ايضا لان الكثرة مركبة من الاحاد فاذا فرضنا

ان المعنى الواحد يتكثر بذاته فقد ابطلنا الكثرة ضرورة ان الاقتضاء هذا وقع

ما بقي ان ههنا شقا اخر وهو عدم الاقتضاء مطلقا لا التعدد ولا الوحدة

وايضا لا خفاء عطف على قوله ضرورة ان لا اقتضاء فيكون هذا وجها اخر لدفع القول
المذكور ومحاصله انه لو فرضنا انه لا يقتضي الوحدة ولا التعدد بل يكون في كل منهما محتاجا الى
الممكن فيلزم على هذا التقدير فضلا خلاف المقدر لان الممكن مستند الى الواجب بناء على ان الممكن
لا يوجد بنفسه فاذا كان الممكن مستندا الى الواجب يرجع اقتضاء الممكن الى اقتضاء الواجب
لان الممكن لا يكون له اقتضاء ما لم يحصل بالاستناد الى الواجب وفيه تامل تامل
بصرافته ومحوضته موجودا هذا برهان اخر ذكره القوم في توحيد الواجب وتوضيح ذلك
البرهان هو انه قد ثبت ان الواجب الوجود يجب ان يكون صرف وجوب الوجود
عين وجوب الوجود فقط لا وجوب الوجود مع امر اخر فاذا كان واجب الوجود
صرف وجوب الوجود فلم يتصور التعدد لان كل معنى من المعاني باعتبار صرافته و
مرتبة محوضته لا يتصور فيه تكثر اصلا ولا خصوصية لهذا الحكم بوجوب الوجود وغيره
في المعاني لان الانسان باعتبار صرافته ومرتبته مخصوصة لا يتصور فيه تكثر ايضا
فاذا كان الامر كذلك فلا يتصور تعدد الواجب وبهذا القدر يتم البرهان المذ

كور

كور ولا يحتاج الى ضم شيء اخر اصلا فاذكره المحشي بقوله لتساوي مراتب الاعداد فوق
الواحد ظاهر وان هذا تتمة للبرهان المذكور وهو مبطل لما عرفت فالحق ان هذا برهان
اخر براسه وتوضيحه ان يقال ان محقق في الماديات يكون بها امكان استعدادي
لوجوده وحقايق المجردات يجب ان يكون كل نوع منها منحصرا في الفرد لان مراتب
الاعداد فوق الواحد متساوية بالنسبة اليه فثبوت بعض من تلك المراتب له
دون بعض اخر منها ترجيح بلا مرجح بخلاف الحقايق المادية اي الحقايق التي لها امكان
استعدادي فانه لما كان لها امكان استعدادي يجوز ان يثبت لها بعض من تلك
المراتب دون بعض اخر منها بواسطة الامكان الاستعدادي فلا يلزم ترجيح بلا
مرجح ووجوب الوجود بالذات من الحقايق التي ليس لها امكان استعدادي
فمن ثبوت بعض مراتب الاعداد فوق الواحد له دون بعض يلزم الترجيح بلا
مرجح وهذا الذي ذكرناه ذكره الشيخ في مواقع من الشفا لاثبات ان الطبايع التي
ليس لها امكان استعدادي يجب ان يكون منحصرة في الفرد والعجب ان المحشي قدس سره

جعل هذا برهانا برأسه في تفسير آية الكرسي حيث قال وثانيهما ان الوجود محقيقي الذي

هو عين ذات الواجب الوجود واما ان يمتنع تعدده او لا فعلى الاول لزم المط

وعلى الثاني لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة جميع الاعداد اليه واحدة فترجيح الاثنين او

عدد آخر عليها ما في الاعداد او ترجيح بلا مرجح وهو محال فتعين الاول الذي هو مستلزم

للمطلوب بالفاظ وبيان تساوي نسبة جميع مراتب الاعداد فوق الواحد هو

ما ذكرنا      ووحدته عبارة آه هذا دفع ما يقال ان الشق الذي يثبت بالبرهان هو

ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضية للوحدة وهذا لا يوافق التحقيق لان وحدة

الواجب جل شانه ووجوده وسائر الصفات الكمالية عين ذاته لان الواجب

ما يقتضي لذاته وجوده او وحدته او غيرهما من الصفات كما هو المشهور عند الجمهور

وحاصل الدفع ان المراد من اقتضاء الوحدة هو انه موجود بل شريك لا اقتضاء

شيء انشاء انقا او نفيه      وايضا مرفى الوجود آه الفرق بين هذا وبين ما ذكره

قبله بقوله وايضا حقيقة وجوب الوجود ليس الا باعتبار اجزاء البرهان في وجوب



الوجود في السابق وههنا في نفس الوجود والبرهان واحد في كلتا الصورتين

من لوازم نفي الكثرة الوحدة على قسمين احدهما ما يكون سلب الكثرة

من لوازمه مثل ما يقال زيد وعمرو واحد فان زيد وعمرو يكون امر وجودي موجب الو

حدة بينهما وموضوع سلب الكثرة هو زيد وعمرو لان الانسان المشترك بينهما هو

جهة وحدتهما وبهذا الاعتبار سلب الكثرة عنها فسلب الكثرة عنهما بهذا الاعتبار من

لوازم الوحدة لان سلب الكثرة متاخر عن تحقق ذلك الامر الوجودي المشترك

بينهما فهذا القسم من الوحدة لا يتصور الا في الاشياء التي لها تكثر ولو بالاعتبار كما

تعقول فان فيها تكثر ايضا لان لها جنسا وفصلا وثانيهما ما يكون الوحدة من لوا

زم سلب الكثرة وتلك الوحدة هي الوحدة المحضة الصرفة التي لا يوجد في الممكنات

لان كل ممكن زوج تركيبي فالوحدة التي في الممكنات بالحقيقة هي لنا حد وليست

وحدة محضة الصرفة من لوازم سلب الكثرة لانه ما لم يتحقق سلب جميع وجوه

الكثرة وانقسامها لم يتحقق الوحدة الصرفة المحضة من لوازم سلب الكثرة بهذا المعنى

وحدته حقيقة والوحدة
الحقيقية هي ما في الواجب
جل شانه وتلك الوحدة مم

وبهذا يتضح براهين اثبات وحدة الواجب آه يعني جميع براهين التوحيد
يتوقف على مقدمتين احديهما كون الوجود وكذا الوجوب معنى واحدا مشتركا
معنويا لا لفظيا والاخرى كون الوجود عين ذاته تعالى فمعنى قوله اتحاده هو اتحادهما لو
جوبه والوجوب مع ذاته تعالى وقوله وحدة حقيقة الوجود هو كون الوجود
معنى واحدا فيما سبق معنى قد مر في مبحث الامور العامة تنبيهات كثيرة على كون
الوجود معنى واحدا مشتركا معنويا بامدادها صار فخار الشياطين انظر من
هذا الكلام ان هذه الشبهة مما ابداها ابن كمونة وليس كذلك لان تلك الشبهة
مذكورة في كتب الشيخ وغيره ايضا ويمكن ان يقال ان المراد من الابداء الاظهار ونشره
الاظهار اليه وان كان غيره ايضا مظهرا لها لتوغله في تلك الشبهة وكثرة بحثه
عنها قال الشارح اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق عليه دفع اورده الشارح
ان يقال ان وجوب الوجود وكذا الواجب له مفهوم وما يعبر عنه
بهذه المفهومات ولما كان ليس للبشر ولا للعقول ادراك كنه الواجب جل شانه

فلا يحصل

فلا يحصل في العقول والنفوس الا هذه المفهومات وبهذه المفهومات يكون
معبرا عنه في الواقع والكلام انما هو في المعبر عنه بهذه المفهومات لا في هذه المفهو
مات لان من قال ان وجوب الوجود عين ذاته تعالى لان هذه المفهومات
مخلوقة للعقل اذا عرفت ذلك فاعرف ان غرض المستدل هو ان المعبر عنه بمفهوم
وجوب الوجود معنى واحد بناء على نفي التركيب العقلي فذلك المعنى الواحد
لا يخلو من ان يكون حقيقة متخصصة بذاتها ويكون تشخصها عينها او حقيقة
كلية يكون لها افراد وتشخصات زائدة فعلى الاول يمتنع التعدد وعلى الثاني فلا
اما ان يكون طبيعة نوعية او جنسية او لا هذا ولا ذاك بل يكون طبيعة عرضية فعلى
تقدير كونها طبيعة نوعية او جنسية يكون لها تشخص زائد وتعين زائد فذلك التعين
الذي به امتاز احد الفردين عن الاخر لا يخلو من ان يكون معللا بتلك الطبيعة الكلية او
بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات وعلى تقدير كو
نها طبيعة عرضية يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات في مرتبة الذات

فان قيل للخصم ان يقول ان طبيعة وجوب الوجود طبيعة نوعية او جنسية ويكون
لها افراد متعينة ويكون تعين كل فرد نفس ذات ذلك الفرد وزايدا بالنظر الى
الطبيعة الكلية فلا يلزم المحذور اه قلت بناء على ذلك الفرض يكون كل فرد منها له
مهية كلية وتعين وكل شيء يكون له مهية كلية وتعين يكون تعينه عارضا بالنسبة
الى تلك الطبيعة الكلية فلا بد له من علة وتلك العلة لا يجوز ان يكون ذات ذلك
الفرد المتعين لان الشيء لا يجوز ان يكون علة لتشخصه وتعينه فبقي ان يكون العلة
اما الطبيعة المعروضة لذلك التعين او امرا اخر فعلى الاول يلزم الانحصار وعلى
الثاني يلزم ان لا يكون ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات وبالجملة الشيء
الذي له مهية كلية وتعين وتشخص لا يجوز ان يكون تعينه وتشخصه نفس ذاته بل التشخص
والتعين يكون جزءا له ولا يصح ان يكون الشيء علة لجزئه    تجدس بوجده
اي تجدس بوجده الوجود الحقيقي بسبب ملاحظة الوجودات بمعنى ان مفهوم
الوجود لما كان مشتركا معنويا بين الوجودات فيكون مفهوم الوجود معنى

واحد

واحدا مشتركا بين الموجودات و المفهوم الواحد لا يجوز ان يكون بازاء معان
مختلفة لانه لا يكون لمفهوم الواحد الا بازاء معنى واحد لان العقل يحكم بديهة
بان الامور التي لغه المتباينة من حيث انها متى لغه متباينة وباعتبار محض
ذواتها المتباينة لا يكون منشأ ومبدأ ومستلزم لحصول معنى واحد بعينه منها
في العقل بل المفهوم الواحد لا يمكن ان ينتزع منها الا اذا كانت تلك الامور متفقة
على امر واحد يكون مشتركا بين تلك الامور المختلفة او يكون تلك الامور منتسبة
ومرتبطة الى امر واحد او امور متشابهة ويمكن ان يق ان الوجود وكذا الموجود
لما كان مشتركا معنويا فيكون معنى مشتركا من الموجودات و لا يصح ان يكون
خصوصية شيء من الممكنات مما دخل في ذلك المفهوم الانتزاعي والا لم يصح انتزاعه
بدونها واذا لم يكن شيء من الخصوصيات مدخلا فلا بد ان يكون ما بازاء ذلك
المعنى امرا اخر خارجا عن الموجودات الممكنة بناء على انه لا يكون لشيء من تلك الخصو
صيات مدخل في ذلك المفهوم ويجب ان يكون ذلك الامر الاخر واحدا ايضا لانه

لا يجوز اسناد امر واحد الى امور متكثرة لا على سبيل التبادل الابتدائي ولا على سبيل

التعاقب التبعي لانه اذا فرض ان امرا واحدا يكون مستندا الى امرين فنقول لا

بد من ان يكون لخصوصية شيء من ذينك الامرين عنهما مدخل في ذلك الامر المستند

اولا فان كان لها مدخل فكيف يتصور وجود ذلك الامر المستند بدونها وان لم

يكن لشيء من الخصوصيات مدخل فلا يكون شيء من الخصوصيتين علة لذلك

الامر المستند بل العلة هي القدر المشترك بينهما وهو امر واحد ومن هذا المسلك

بعينه ظهر بطلان ما اشتهر بين الجمهور من ان اللازم قد يكون اعم فانكشف

بما ذكرنا اثبات الواجب وتوحيده معا وانكشف ايضا ان ما يعبر عنه بمفهوم

الوجود الانتزاعي وهو الوجود الحقيقي يكون واحدا وما يوجد باعتباره

كلها عبارة عن المؤثر في الموجودات والفقر المرفوع المونث المشترى توجد

بصيغة المجهول راجع الى الوجودات والفقر المجرور في باعتباره راجع الى

ما يعني ان نحكم بكون الوجود الحقيقي واحدا بديهي بحدس بملاحظة ما توجد

باعتباره

باعتباره ويمكن ان يكون هذا مع قوله بملاحظة الموجودات اشارة الى البرهان

المشهور المسطور في زبر القوم على ما تحرره واعلم ان القوم لهم مسلكان في

توحيد الواجب جل شانه احدهما اثبات توحيد اله العالم وثانيهما اثبات

توحيد الاله من دون التقييد بالعالم وقد سلك المعلم الاول هذين المسلكين

اما المسلك الثاني فقد علمت واما المسلك الاول فهو ان يستدل بوحدة العالم على

وحدة الاله العالم اما الاستدلال على وحدة العالم فهو ان يقال ان الاشياء الموا

فقية قسمان احدهما ما يكون بسيط الاجزاء له في الخارج وثانيهما ما لا يكون كذلك

بل يكون له جزء خارجي وهذا القسم ينقسم قسمين احدهما ما لا يكون فيما بين اجزا

ئه افتقار ما وثانيهما ما يكون بين اجزائه افتقار اما في وجود بعضها الى بعض

اجزاء او في صفة من الصفات غير الوجود او في الاثار والافعال وعلى جميع التقا

دير يكون الاجزاء ترتبط بعضها ببعض وينتفع بعضها من بعض بحيث لا

ينتظم حال بعض بدون الاخر كما في اعضاء حيوان واحد كالانسان مثلا

فان من علم التشريح عرف انه لا ينتظم حال بعض اعضاء الانسان الواحد بدون بعض
اخر منها ولهذا يتالم بعض الاعضاء بتالم بعض اخر ويلتذ بالتذاذه اذا عرفت هذا
فاعلم ان من لاحظ العالم من اوله الى اخره يجد ان فيما بين اجزائه افتقارا بحيث
يكون جميع الاجزاء في سلسلة واحده ولهذا قال بعضهم ان مجموع العالم بمنزلة
حيوان واحد واجزاءه بمنزلة اعضاء حيوان واحد واما الاستدلال بو
حدة العالم على وحدة الاله لعالم هو ان اجزاء العالم لما كان بعضها مرتبطا ببعض
بحيث يكون جميع الاجزاء في سلسلة متسقة الانتظام كثيرة الفوايد والمصالح
بحيث يحير العقول والافهام ويعجز عن بيان اولي الفوايد لسان الاقلام علم
بالحدس ان فاعلها وصانعها لا يكون الا واحدا ولم يكن صانعها واحدا
لما كان العالم واقعا على هذا الانتظام بل كان فيه خلل وفساد وعلى ذلك
حمل قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ونظير هذا ما ذكر القوم في اثبات
علم الواجب جل شانه من فاعل الافعال المحكمة المتقنة يعلم بالحدس انه عالم

لانه لا يتصور انفصال بين الذات ومفهوم الواجب وذلك لانه اذا كان
المراد بمفهوم الواجب المعبر عنه بمفهوم الواجب الانتزاعي فلا يتصور انفصال بين
بين الواجب بهذا المعنى وبين فرده لان البرهان قد حكم بان فرد الواجب لا
يكون الا صرف طبيعة الواجب لان هناك طبيعة الواجب ولازم يجيء بها عوا
رض بخارجة عن تلك الطبيعة ويحصل الفرد مفهوم الواجب الانتزاعي وليس
ترديد المستدل في مفهوم الواجب الانتزاعي الذي يكون زايدا على الذات حتى
يتصور قسم خامس بل الترديد فيما يعبر عنه بمفهوم الواجب الانتزاعي وهو عين الذات
ولا يتصور انفصال بينه وبين الذات كما علمت فلا يتصور قسم خامس
بين الوجوب ثم ان مراد المستدل بالوجوب ههنا هو المعبر عنه بمفهوم الو
جوب الانتزاعي وحاصل انه لو تعدد الواجب لكان لكل من الواجبين
وجوب حقيقي وهو المعبر عنه بمفهوم الوجوب الانتزاعي وتعين ايضا
والا لما يتصور التكثر والتعدد والتعين مراد المستدل بالتعين ههنا

ليس تعينا ما اى الاعم من تعين هذا الواجب وذلك الواجب بل مراده تعين
خاص اى تعين هذا الواجب مثلا على ما سيذكره المحشى فى حاصل كلامه ان هذا الواجب
مثلا له وجوب وتعين خاص فلا يخلو من ان يكون بين الوجوب وبين ذلك
التعين لزوم ام لا فان لم يكن بينهما لزوم بل جاز انفكاكهما لزم جواز وجود
التعين بدون الوجوب وهو باطل لان التعين بدون الوجوب ممكن فيلزم
امكان ما فرض انه واجب وان كان بينهما لزوم فيلزم احد من الاقسام المذكورة
لكن فى هذا التوجيه نظر لان المستدل لو اقتصر على هذا الكلام ودليله تماما لكن
لم يقتصر لانه قال لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود
متعين وهذا القول منه ناظر الى انه حمل التعين على تعين ما ليتنظم هو وانما قلنا انه
ناظر الى ذلك لانه لو حمل كلامه على تعين خاص فلا ينتظم قوله وهو محال لان
كل موجود متعين وانما قلنا انه ناظر الى ذلك لان حمل كل موجود متعين لانه
اذا فرض انه لا لزوم بين الوجوب والتعين الخاص فاللازم ح هو جواز

تحقق الوجوب

تحقق الوجوب بدون التعين الخاص لا بدون التعين مطلقا حتى يلزم المحال
لان المح انما هو تحقق الوجوب بدون التعين مطلقا لا تحققه بدون هذا التعين
او ذاك التعين والى ما ذكرنا مفصلا يشير المحشى بقوله نعم يرد على الدليل المذكور
لكن الظاهر من كلام المحشى هو انه يلزم الاستدراك فى كلام المستدل بناء على التوجيه
المذكور فيكون التوجيه مستلزما للاستدراك واما ما ذكرناه وهو ان كلام المستدل
ناب عن ذلك التوجيه لانه يلزم الاستدراك فلا يكون ما ذكرناه مفصلا راجعا
الى بحث المحشى بل هو بحث اخر برأسه لزوم تقدم الوجوب على نفسه لانه اذا
كان الوجوب بالتعين يكون الوجوب معلولا للتعين والتعين علة له والعقل
يحكم بتقدم العلة على المعلول بحسب الوجود لان العلة تجب اه لا نم تجب المعلول
مساواة لا فرق فى ذلك بين كون العلة والمعلول موجودين فى الخارج او فى نفس
الامر غاية ما فى الباب انه لو كان المعلول موجودا فى الخارج يكون تقدم العلة
على المعلول بالوجوب بحسب وجوده الخارجى ولو كان موجودا فى نفس الامر دون

لخارج يكون تقدم العلة على المعلول بالوجوب بحسب ذلك النحو من الوجود لا الوجه
الخارجي ايضا فلا معنى لقول الشارح ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا اذا عرفت هذا فنقول ان التعين
اذا كان متقدما بالوجوب على الوجوب فالوجوب السابق ان كان عين الو
جوب اللاحق يلزم تقدم الشئ على نفسه وان كان غيره فننقل الكلام اليه ونقول
لا يخ من ان يكون بينهما لزوم ام لا لا اذ نقل الكلام فيلزم اما التسلسل او تقدم الشئ على نفسه
فالاولى عدم الاقتصار على لزوم تقدم الشئ على نفسه وان كان التعين
بالوجوب الخ الظاهر من هذا ان مراده من التعين التعين المعين لا تعين ما لان كون
تعين ما مستندا الى الوجوب لا يوجب نفي التكثر بل الموجب لنفي التكثر انه لو كان التعين
المعين مستندا الى الوجوب لكان الوجوب لا يتحقق بدون ذلك التعين فلو تحقق
فرد اخر للوجوب غير ذلك الفرد يلزم اجتماع التعين في ذلك الفرد الاخر فيلزم ان يكون
الشخص الواحد شخصين وهو مح وكذا المنع الثاني حاصل المنع الثاني هو انه لا

يلزم من

لا يلزم من تقدم التعين بالوجوب على وجوب الذات تقدم الشئ على نفسه لان
ههنا وجوبين احدهما وجوب التعين والاخر وجوب الذات فالمقدم هو وجوب
التعين والمتاخر هو وجوب الذات فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه لكن لو نقل الكلام
الى وجوب التعين كما ذكرنا يلزم تقدم الشئ على نفسه او التسلسل لا اندفع المنع الثاني
ايضا لان وجوب الذات ليس الا ماصدق ان وجوب الذات ليس الا
عين وجوب وجود الذات لان معنى وجوب الذات هو ان وجوده واجب
بالذات لان بدون وجوب وجود الذات يتحقق انعدام الذات وهو ظ و
وجوب وجود الذات عبارة عن وجوده المتاكد الذي هو الوجود الحقيقي فوجوب
وجود الذات هو الوجود الحقيقي وبدون الوجود الحقيقي لا يكون الا العدم فلو
كان وجوب وجود الذات الذي هو الوجود الحقيقي معلولا يلزم تقدم الشئ
على نفسه وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين قد عرفت ما فيه فتذكر
مجاز انفكاك التعين اي مجاز انفكاك التعين المعين عن الوجوب فيجوز وجود

التعين المعين بدون الوجوب وهو بط لان التعين بدون الوجوب ممكن
فيلزم خلاف المفروض ولعل اللزوم تشتبه بالتلازم عند الشارح حاصله
ان استدلال المستدل لايكون مبنيا على وجوب تحقق التلازم بين الوجوب
والتعين حتى يحتاج المستدل في اثبات التلازم بين الوجوب والتعين ان
يقول انه لايجوز وجود التعين بدون الوجوب ولا وجود الوجوب بدون
التعين حتى يتوجه عليه ما اورده الشارح بل يكون مبنيا على وجوب اللزوم لانه
لو لم يكن بين الوجوب والتعين لزوم فيصح وجود احدهما بدون الاخر فيجوز
وجود التعين بدون الوجوب وهو يستلزم امكان ما فرض انه واجب فيلزم
ان يكون بينهما لزوم وفي نفي اللزوم يكفي جواز التعين بدون الوجوب ولا يحتاج
الى تعرض جواز تحقق الوجوب بدون التعين حتى يرد ما اورده الشارح وفيه نظر لان
الشارح تشتبه عنده اللزوم بالتلازم لان المستدل اخذ في دليله جواز تحقق الوجوب
وبحث الشارح يتوجه على ما ذكره المستدل وما ذكره المحشي يكون دليلا اخر لانه اسقط

بعض

بعض مقدمات دليل المستدل بل اسقط المقدمة التي هي مناط البحث الذي اوردها
ذكرنا ظهران امر الاشياء منعكس يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم حاصله
انه يمكن اثبات اللزوم بين الوجوب والتعين وكذا يمكن اثبات التلازم بينهما بما
ذكره المحشي بان يقال يجب ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم لانه لو لم يكن بينهما لزوم
يلزم جواز وجود احدهما بدون الاخر فلابد من علة لمفارقته احدهما للاخر فان ان
يكون تلك العلة لاحد الكلام وان يقال يجب ان يكون بين الوجوب والتعين تلازم
والا يلزم جواز وجود احدهما بدون الاخر فلابد من علة لمفارقته احدهما للاخر الى اخر الكلام
فان قيل اذا لم يكن بينهما تلازم فلا يلزم جواز تحقق احدهما بدون الاخر قلت التلا
زم له فردان احدهما ان يكون احد المتلازمين علة للاخر وثانيهما ان يكون المتلا
زمان معلولين لامر ثالث والثاني لايتصور ههنا فتعين الاول وح لا يمكن
تحقق اللزوم بدون التلازم فتبصر ولا خفاء في توجه نظر الايراد الذي اورده
الشارح على الدليل الاول وذلك لان الايراد هو ان يقال لم لا يجوز ان يكون في الوجود واجبان

ويمكن ان يقال ان قول المستدل
وان كان بين التعين والوجوب
لزوم فان كان بين الوجوب والتعين
وتعدد وان كان بين التعين والوجوب
او كلاهما لازم صح قول المستدل
انتفا اللزوم ينفي التلازم منه

بالذات يكون كنهها مجهولا ويكون تعين كل منها بذاته فح للمعترض ان يقول ان
اريد التعين الخاص فهو لا يكون بالوجوب بل بالذات ولا ينفك عن الذات
اه وان اريد تعين ما فهو لطبيعة الوجوب ولا ينفك عنها     ودفعه ما مر ولكن
دفعه بوجه اخر وهو انه لو تعدد الواجب بالذات العياذ بالله فلا بد ان يكون هناك
وجوب وتعين لكل واحد منها لان الوجوب معنى واحد بناء على ثبوت الاشتراك
المعنوي ولا يتصور في معنى من المعاني تكثر الا بانضمام امر اليه فلا بد من انضمام التعين
الى الوجوب ليحصل بانضمام كل تعين فرد من الواجب فالتعين يكون جزء الفرد
الواجب فلا يكون التعين مستندا الى الفرد والا يلزم كون الشيء علة لجزئه وهو بط
وايضا نقول ان التعين المنضم الى الوجوب يكون امرا خارجا عن الوجوب والامر
الخارج عن الوجوب اما ممكن او ممتنع والممتنع لا يجوز ان يكون جزء الموجود خارجي
فبقي ان يكون ممكنا فيلزم ان يكون فرد الواجب مركبا من الواجب والممكن فلا يكون
ما فرض انه واجب واجبا بتمامه بل ببعضه فالواجب بالذات هو ذلك البعض لا الكل

فلم يتكثر

فلم يتكثر الواجب بالذات قوله وبعبارة اخرى فان قيل الشق الاول في هذه العبارة
هو قوله ان كون الواحد واجب الوجود كونه هو اما ان يكون واحدا ليس بمذكور في
العبارة السابقة فلا يصح ان يقال وبعبارة اخرى لان هذا انما يصح اذا كان الفرق بين
الاول والثاني بالعبارة لا بالمعنى ايضا قلت هذا الشق الاول في الثاني هو مفاد ما ذكره
سابقا بقوله فاما ان يعين وجوب الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء
فلا يوجد في غيره     فهو هذا الواحد بعينه لانه لما كان وجوب الوجود معنى واحدا
فاذا كان التعين والهذية عين ذلك المعنى فلا يتصور ان يكون لذلك المعنى تخصصا
والا يلزم ان يكون التخصص الواحد تخصيص وهو بط بديهة     فيها تركيب واعلم ان
ما سبق من الابحاث انما هو في اثبات واحديته تعالى اي عدم انقسام الواجب
الوجود بالذات الى الافراد وبحثنا في الابحاث الاتية انما هي في اثبات احديته
واجب الوجود بالذات يعني ان الواجب بالذات لا يكون له اجزاء لا ذهنيا
ولا خارجيا والكثرة المنفية عن الواجب جل شانه يتصور على اقسام ثلثة كثرة

قبل الذات وهي الكثرة التي يكون باعتبار التركيب من الاجزاء سواء كانت ذهنية
او خارجية وكثرة مع الذات وهي الكثرة التي يتصور باعتبار المهية والوجود وكثرة
بعد الذات وهي الكثرة التي يتصور باعتبار الانقسام الى الذات والصفات
فاذا انتفت الكثرة عنه تعالى باقسامها الثلثة ثبتت احديته نعم وكلام الشيخ في الا
شارات يدل على ان الاحدية هي عدم قبول القسمة الى الاجزاء والاثنينيات والصفات
الزائدة بذاته وعدم التحليل الى المهية والوجود فلا بد لاثبات الاحدية من نفي الكثرة
الثلثة كما ذكرنا لكن المفهوم من كلام المحقق الدواني هو ان اثبات الاحدية انما هو
بنفي الكثرة باعتبار الاجزاء اي الكثرة قبل الذات فقط فتامل واعلم ايضا ان نفي
الكثرة الثلثة المذكورة يمكن بان يقال ان واجب الوجود يجب ان يكون عين الوجود
لانه لو لم يكن عين الوجود لم يكن الوجود في مرتبة ذاته وما لم يكن في مرتبة ذات
شيء فثبوته له لا يكون الا من علة فلا بد لثبوت الوجود له من علة فتلك العلة اما
ذاته وهو باطل لان الشيء ما لم يكن محفوفا بالوجود لم يتصور ان يكون علة لشيء

من الاشياء

من الاشياء او غير ذاته فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب بالذات لا يكون واجبا
بالذات فاذن يلزم ان يكون نفس طبيعة الوجود فلا يكون هناك مهية ووجود بل
نفس الوجود فقط وبعد ذلك نقول لا يتصور في طبيعة الوجود التعدد باعتبار حصول
الاثنينيات لما مر ولا التكثر باعتبار الاجزاء مطلقا سواء كانت ذهنية او خارجية لانه
لو فرض ان لها جزءا فلا بد ان يكون جزؤها غيرها لان الشيء لا يتصور ان يكون جزء نفسها فقد
تكمل الجزء الذي يكون غير طبيعة الوجود جزءا لما يكون متقدما بالوجود بحسب العقل على ما
هو جزؤه فيلزم جواز تقدم الشيء على نفسه فلزم نفي الاجزاء مطلقا واما اثبات عينية
سائر الصفات الكمالية غير الوجود فقد عرفت سابقا فظهر مما ذكرنا نفي الكثرات
الثلثة واستدل المعلم الثاني والمعوض على وجوب نفي التركيب في الواجب لذاته
بان وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان
كل جزء منه اما واجب الوجود فكثرة واجب الوجود اما غير واجب الوجود وهو اقدم
بالذات من جملة فيكون الجملة ابعد من الوجود انتهى كلامه واعلم ان حاصل التشقيق

والفرق بين هذه والقوة بمعنى الملكة ونعني القوة
التي هي تأتي المقابل للفعل انه تشره ما قبل

الثاني ان كل ما هو جزء الشيء حقيقة لا مسامحة كالاجزاء المقدارية فان جزئيتهما لا يكون
الا مسامحة كما تقرر في موضعه يجب ان يكون متقدما بالوجود ويجب العقل على ما هو جزء له
فاذا فرض ان يجزء الواجب يكون جزء له فلا بد ان يكون ذلك الجزء متقدما على ما هو جزء
له بالوجود ويكون اقرب الى الوجود بالقياس الى ما هو جزء له مع كون ذلك الجزء
ممكنا لان الممتنع لا يجوز ان يكون جزء الموجود خارجي فيلزم ان يكون الممكن متقدما
على الواجب بالذات بالوجود ويكون اقرب الى الوجود بالقياس الى الواجب
بالذات ومحال ان البرهان قايم على خلافه وايضا اذا فرض ان الشيء يكون واجب
الوجود فلا معنى لكون شيء اخر اقرب منه الى الوجود لانه ليس شيء اقرب الى الوجود
من الواجب بالذات واما الواجب بالذات يكون له اجزاء مقدارية فظاهر البطلان
لان الاجزاء المقدارية لا يكون الا للمتصل الواحد والمتصل الواحد يلزم ان يكون
جسما وجسمانيا ولما كان بطلان هذا في غاية الظهور لم تتعرض لبيان بطلان هذا
وتعرض لبيان بطلان ما هو حق البطلان وبما وجهنا كلام المعلم الثاني اندفع

عنه

عنه ما اورد عليه المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة بعد ما نقل كلام
المعلم الثاني بقوله وانا اقول هذا كلام مظلم لان اجزاء التحليلية للشيء ليس لها تقدم
على الشيء لان ذلك الشيء البسيط لا يسبقه وجود تلك الاجزاء فتلك الاجزاء اجزاء وهمية
له فلا يلزم تقدمها عليه بحسب الوجود الخارجي انتهى ووجه الدفع ظاهر لان كلام المعلم
الثاني منزل على ما هو جزء حقيقة لا مسامحة حتى يرد عليه ما اورده ثم بعد ذلك نقل الجواب
الذي ذكره صدر المدققين وشيخ غياث المدققين وحاجي محمود التبريزي مع ذلك الجواب
بقوله والقول بان ذات الجزء التحليلي مقدم على البسيط بمعنى ان العقل اذا لاحظ
الكل وذلك الجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الجزء عليه وذلك لا ينافي ما هو وصف
الجزئية عنه فذات الجزء متقدم ووصف الجزئية متاخر فلا يفي باثبات ذلك المطلب
لان ذات الجزء التحليلي امر ينتزعه العقل بمعونة الوهم من المتصل فان اريد بذاته هذا
المعنى فهو ليس متقدما على المتصل في الوجود الخارجي وان اريد به ما يجزء هذا الجزء وما
انتزاع هو منه فهو ذلك المتصل نفسه فلا يتقدم على نفسه انتهى وبالجملة ان المتصل

ردم

الواحد مالم ينفصل الى الاجزاء لم يكن هناك الا ذات واحدة لا ذوات واذا
انفصل الى الاجزاء فقد انعدمت الذات الواحدة وحدثت الذات المتعددة فلم
يتحقق ذات واحدة مشتملة على الذوات المتعددة وبعد ذلك لا ارتياب فالى
تلك الرسالة ويمكن الاستدلال على هذا المطلب بانه لما كان الواجب لذاته هو
الوجود المتأكد فجزؤه التحليلي اما وجود متأكد او امر اخر وعلى الاول يلزم كونه وا
جبا لذاته بناء على ما سبق وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لذاته لان ما عدا الوجود
المتأكد لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي لا يخالف الكل في الحقيقة
قال بهمنيار في التحصيل اعلم ان الماء والخمر مثلا لا يصح ان يكون بينهما وحدة
بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع انتهى
والحكمى رد والمذهب ديمقراطيس بان الاجزاء الوهمية لتلك الاجسام
يشارك الكل في الحقيقة ويشارك باقي الاجزاء فيما يصح عليها من الافتراق والا
تصال ما يصح على غيرها اذا تمهد هذا فنقول ما يتصور ان يكون له جزء تحليلي يلزم ان

يكون له

يكون له جزء خارجي لا محالة فيكون الواجب لذاته مفتقرا الى الجزء الخارجي بحث
بيان الملازمة ان ذلك الجزء ان كان وجودا متأكدا كان واجبا لذاته فيكون
موجودا بالفعل لا جزءا تحليليا مع انه يلزم منه تركب الواجب من الممكن وهذا
هو تحقيق ما قاله المعلم الثاني انتهى بالفاظه وفيه شيء وهو ان النزاع انما كان
في تقدم الجزء التحليلي على الكل لان المعلم الثاني لما ادعى ان الواجب لو كان له جزء
لزم احد المحذورين اما تعدد الواجب واما الافتقار المذكور فالمعترض اعترض عليه
بان الافتقار لا يلزم على تقدير كون الجزء تحليليا وما ذكره الموجه لم يلزم منه اثبات
تلك المقدمة الممنوعة فالاعتراض بحاله وايضا لا يخفى على المتأمل ان هذا التوجيه بعيد
كل البعد عما قاله المعلم الثاني وايضا ما ذكره بقوله وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي
اه ان اراد ان هذه المقدمة مقبولة مسلمة عندهم يعتبر الاستدلال بها جدليا وان
اراد وانها مثبتة فلا بد لها من استدلال واحد ونظير ذلك ما ذكره المشاؤون من
ان ما فيه الحركة اذا كان كيفا فهناك كيفية بسيطة متصلة صالحة لان تنقسم الى

الواحد ما لم ينفصل الى الاجزاء لم يكن هناك الا ذات واحدة لا ذوات واذا
انفصل الى الاجزاء فقد انعدمت الذات الواحدة وحدثت الذات المتعددة فلم
تبق ذات واحدة مشتملة على الذوات المتعددة وبعد ذلك المراتب فالى في
الرسالة ويمكن الاستدلال على هذا المطلب بانه لما كان الواجب لذاته هو
الوجود المتأكد فجزؤه التحليلي اما وجود متأكد او امر اخر وعلى الاول يلزم كونه وا
لذاته بناء على ما سبق وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لذاته لان ما عدا الوجود
المتأكد لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي لا يخالف الكل في الحقيقة
[illegible] بهمنيار في كتاب التحصيل اعلم ان المادة والجزء مثلا لا يصح ان يكون بينهما وحدة
بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع انتهى
والحكماء ردوا مذهب ذيمقراطيس فليس بان الاجزاء التي قيد لتلك الاجسام
يشارك الكل في الحقيقة ويشارك باقي الاجزاء فيما فيصح عليها من الافتراق والا
نفصال ما يصح على غيرها اذا تمهد هذا فنقول ما يتصور ان يكون له جزء تحليلي يلزم ان

يكون له

يكون له جزء خارجي لا مر فيكون الواجب لذاته مفتقرا الى الاجزاء الخارجية بحث
بيان الملازمة ان ذلك الجزء ان كان وجودا متأكدا كان واجبا لذاته فيكون
موجودا بالفعل لا جزءا تحليليا مع انه يلزم منه تركب الواجب من الممكن وهذا
هو تحقيق ما قاله المعلم الثاني انتهى بالفاظه وفيه شيء وهو ان النزاع انما كان
في تعدد الجزء التحليلي على الكل لان المعلم الثاني لما ادعى ان الواجب لو كان له جزء
يلزم احد المحذورين اما تعدد الواجب واما الافتقار المذكورة فالمعترض اعترض عليه
بان الافتقار لا يلزم على تقدير كون الجزء جزءا تحليليا وما ذكره الموجه لم يلزم منه اثبات
تلك المقدمة الممنوعة فالاعتراض بحاله وايضا لا يخفى على المتأمل ان هذا التوجيه بعيد
كل البعد عما قاله المعلم الثاني وايضا ما ذكره بقوله وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي
[illegible] ان اراد ان هذه المقدمة منقولة مسلمة عندهم يعتبر الاستدلال بها جدليا وان
ارادوا انها مبينة فلا بد لها استدلال واحد ونظير ذلك ما ذكره المشاؤون من
ان ما فيه الحركة اذا كان كيفا فهناك كيفية بسيطة متصلة صالحة لان تنقسم الى

كيفيات مختلفة الحقيقة فادعاء خلاف ذلك يحتاج الى البرهان لان العقل لا يتقبض في
بادي الراي من ان يكون للاجسام المختلطة الحقيقة اتصال واحد وبسيط بيان بطلان
ان يكون للحقايق المتباينة اتصال واحد محض ما ذكره المشاؤن من ان ما فيه
الحركة اذا كان كيفا لجوزان يكون الكيفية الواحدة البسيطة منقسمة الى كيفيات
مختلفة الحقيقة فحل ذمة حواشينا على كتاب الاباحات وكتاب الافق المبين و
استدل الشيخ في النجاة على بطلان تركب الواجب بالذات من الاجزاء وحاصله
ان الواجب لذاته لا جزء له والا لامكن الواجب لذاته لكن الثاني بط فكذا
مقدمه اما بطلان الثاني فمحفوظ واما الملازمة فلان كل ما هذا شانه وصفته
كان ذات جزء منه ومفهومه ليس هو ذات الجزء الاخر ومفهومه ولا ذات
المجتمع ومفهومه وح اما ان ينفرد بكل واحد من جزئه مثلا وجود منفرد لكن لا يصح
وجوده دونها فلا يكون المجتمع هو الواجب لذاته والمفروض خلافه او يصح ذلك
لبعضها ولا يصح للمجتمع وجوده دونها فما لا يصح له هذا من المجتمع والاجزاء لا يكون

واجب

واجب الوجود لذاته بل الواجب هو الذي يصح له ذلك وان كان لا يصح لتلك
الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل واحد
بالاخر وليس واحد اقدم بالذات فليس شيء منها بواجب على ان الاجزاء بما
لذات اقدم من الكل وليس يمكننا ان نقول ان الكل اقدم بالذات من الاجزاء
فهو اما ان يكون متاخرا واما معا فالاول بطلان ما فرض انه واجب بالذات
لا يكون شيء اقرب منه الى الوجود والثاني بطلان العقل يحكم بان الجزء الحقيقي
والكل لا يكونان في مرتبة واحدة معنى غير حقيقتها اي غير حقيقة تلك الهيئة
يعني لو كان الواجب الوجود ذا هيئة مركبة لكان لتلك الهيئة المركبة معنى غير حقيقة
تلك الهيئة المركبة والمراد بذلك المعنى هو جزء تلك الهيئة المركبة وجزء المركب يصدق
عليه انه معنى غير حقيقة المركب لان حقيقة المركب غير حقيقة جزئه لان حقيقة
الجزء لا يكون عين حقيقة الكل والا لم يكن الجزء جزءا والكل كلا وهي غير تلك
الهيئة لانها جزء لتلك الهيئة المركبة من الوجود بذمته الى رد الجهور متعلق بالو

جوب ويكون المعنى ان وجوب الوجود لو كان من لوازمه ان يتعلق بتلك الماهية ولا
يجب بدونها يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا باعتبار ذاته بل باعتبار امر
اخر ويحتمل ان يكون متعلقا بلازمه وحاصله انه لو كان من لوازمه وجوب الوجود با
عتبار وجوده اي باعتبار حقيقته ان يتعلق بتلك الماهية المركبة ولا يجب بدونها فيلزم
ان لا يكون ما فرضناه واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالذات لان
واجب الوجود بالذات هو ما لا يكون متعلق القوام بالغير بل الغير يكون متعلق
القوام به فبقي ان يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالذات من
حيث هو من دون التعلق بتلك الماهية المركبة ويكون تلك الماهية المركبة قوامها
متعلق به لا ان قوامه متعلق بتلك الماهية المركبة فيكون تلك الماهية المركبة امرا
لاحقا بواجب الوجود بالذات لا انها واجبة بالذات بل الواجب بالذات
امر اخر وتلك الماهية المركبة لاحق به    ان كان يمكن اي اي كان يمكن عدم
الوصف واي صل ان واجب الوجود يكون متحقق القوام بنفسه ولا يحتاج صفة

جوابه

جوابه ان تلك الماهية المركبة ويكون تلك الماهية المركبة من الامور العارضة واللا
حقة بالقياس الى واجب الوجود بالذات فان كانت تلك الماهية بحيث
يمكن عدمه ووصفا ولحوقا بالنسبة الى واجب الوجود بالذات فيصدق ان
واجب الوجود بالذات يكون متحقق من حيث هو واجب الوجود بنفسه
من دون كون تلك الماهية عارضة ولا حقة بواجب الوجود والمتحقق القوام
بنفسه وان لم يمكن عدم عروضها ولحوقها فلا يتغير ما ايضا لان كل معلول
بالقياس الى علة التامة لا يمكن عدم لحوقه لها ومحال ان العلة لا يكون
قوامها متعلقا بمعلولها بل قوام المع متعلق بها    فاذن ثبت تلك الماهية
الى الماهية المركبة التي فرضت انها ماهية الواجب الوجود بالذات ظهر انها ليست
ماهية الواجب الوجود بالذات بل الواجب بالذات امر اخر وتلك الماهية
المركبة لاحقة به فيلزم خلاف الفرض فرض التركيب في الواجب بالذات بط
وهذه هي الاشبه يعني ان ماهية الواجب بالذات يجب ان يكون عين

ايضا واعلم ان البرهان السابق قد افاد نفي الكثرة قبل الذات في الواجب بالذات
وهذا يفيد نفي الكثرة مع الذات لان الكثرة مع الذات هي ان يكون مهية
وانية فاذا ثبت ان المهية عين الانية فلا يكون هناك كثرة مع الذات
قوله فلابد اما ان يلزمه آه هذا برهان على امتناع ان يكون في الواجب بالذات
مهية وانية وحاصل ذلك البرهان هو انه اذا كان الوجود زايدا على مهية الواجب
بالذات فلا يكون الوجود امرا ذاتيا له واذا لم يكن ذاتيا له فثبوته له لا يكون
الا من علة فتلك العلة لا تخ اما ان يكون امرا سوى الواجب بالذات فيلزم
ان يكون الواجب بالذات محتاجا في وجوده الى الغير وكل ما هو محتاج في وجوده
الى الغير يكون ممكنا فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب الوجود بالذات ممكن
الوجود بالذات هف واما ان لا يكون العلة امرا سوى الواجب بالذات
بل يكون علة وجود الواجب بالذات ذات الواجب بالذات وهذا باطل ايضا
لانه اذا فرض ان امرا يكون علة لامر اخر فتلك العلة ما لم يكن مخفوفة بالوجود



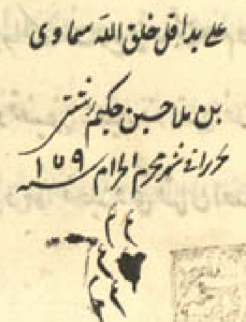
يمتنع ان يتبع لها امر اخر لان تابعية شيء لا يتصور الا لشيء موجود وبالجملة
ان وجود العلة لمعلول تلك العلة لكن يكون وجود العلة ما مع العلة لانك
قد عرفت ان الشيء ما لم يثبت له الوجود لا يصح ان يتبع له امر اخر وهذا لا ينافي ما
تقرر عند المحققين من ان لوازم المهية مستندة الى المهية من حيث هي هي من دون مد
خلية وجود المهية لانا بينا فيما سبق ان معنى هذا الكلام هو ان وجود المهية
لا دخل له في لازم المهية لا ان المهية منفكة عن الوجود وعارية عنه يكون
علة للازمها بل وجود المهية يكون ما مع العلة بالقياس الى لازمها فاذا
ثبت ان العلة ما لم يكن مخفوفة بالوجود لا يجوز ان يكون علة لشيء فاذا فرض
ان واجب الوجود بالذات علة لوجوده فلا بد ان يكون له مع الاختفاف با
لوجود قبل ذلك الوجود الذي هو معلول فيلزم تقدم الشيء على نفسه او غيره فننقل
الكلام اليه فاما ان يذهب الى غير النهاية وهو باطل لبطلان التس ويلزم و
كون الشيء الواحد جزئي حقيقي موجود بوجودات متعددة وايضا فح فالان الواجب

بالذات يكون علة لوجوده يلزم عليهم ان يكون الشئ موجد النفسه وخالقا لنفسه
وجاعلا لنفسه لان الموجد وخالق وجاعل ليس الا المفيض للوجود وعلة الو
جود وايضا اذا فرض ان واجب بالذات يكون لوجوده يكون الذات
باعتبار ذاته علة للوجود واذا كان باعتبار ذاته علة للوجود يكون الذات
باعتبار ذاته منشا للاثار فيلزم ان يكون الذات عين الوجود لان الوجود
هو منشا للاثار فاذا كان الذات منشاء الاثار يكون عين الوجود فيلزم
الكر الى القول وبالجملة منشاء زيادة وجود الواجب بالذات على ذاته اكثر ان
يحكى وظني ان القايلين بزيادة وجود الواجب بالذات على ذاته لو سئل
سايل عنهم قبل ان يقفوا على المفاسد اللازمة لذلك القول هل يجوز ان يكون
شئ خالقا لنفسه وجاعلا لنفسه فلا يقدرون في الجواب الا ان يقولوا لا لان
كل من كان له شعور فاذا راجع وجدانه لم يجد من نفسه رخصة ان يقول انه يجوز
ان يكون الشئ خالقا لنفسه وفاعلا لوجوده لكن اذا قيل لهم ان هذه المفاسد



لازمة لقولكم فيلزمون هذه المفاسد ولا يبالون به كما ان القايلين بالجزء
الذي لا يتجزى يلزمون المفاسد التي يلزم على القول بالجزء ولا يبالون به فكان التزام
هذه المفاسد اسهل عندهم من الرجوع عن القول الفاسد وهذه شنشنة اعرفها
من ابائهم قوله فهو معلول لانك قد عرفت ان الشئ اذا كان وجوده زايدا على
ذاته فلا يجوز ان يكون هو فاعلا لوجوده لما مر فلا بد ان يكون فاعل وجوده
امرا اخر فيكون معلولا      مقام الاثر المفهوم يعني ان الشئ اذا كان له مهية وانيه
يكون انيته زايدة على مهيته واذا كانت زائدة على مهيته لم تكن من مقوماته فلم
تكن وجوده يقوم مقام مقوماته وذاتياته      شرط سلب العدم يعني ان
واجب الوجود مجرد الوجود الذي لا يكون فيه شائبة عدم ولا شائبة قوة كوجود
الممكنات فان وجود الممكنات لا يخلو عن شائبة عدم وشائبة قوة لان جميع
الممكنات بقضها وقضيضها باعتبار ذواتها داخلة تحت معنى ما بالقوة
وبالجملة ان الوجود هو الفعلية وهي قسمان احدهما فعلية صرفة لا يكون

مثبوتة لبثاثية القوة ام وهذا هو فعلية الواجب جل شانه وثابتهما فعلية
مثبوتة بالقوة كفعلية الممكنات
فان القوة منغمرة في فعلية
وسائر الاوصاف اى
زايدة على ذاته تعالى بل جميع
صفاته الكمالية كالعلم والقدرة
وغيرهما عين ذاته تعالى وهذا
اشارة الى نفي الكثرة بعد الذات
تم ما قاله المحشي رحمه الله تعالى
على يد اقل خلق الله سماوى
بن ملا حسين حكيم رشتى
حررانه شهر محرم الحرام سنه ١٢٥٩





فان المشارق ثلثة قال الشيخ في الفصل الرابع من المقالة
الثانية من الفن الخامس من طبيعيات الشفا والمهاب
المحدودة للرياح اثنا عشر لان الافق يحدد شيئا عشر حدا
ثلثة مشارق وثلثة مغارب وثلثة نقط شما
لية وثلثة نقط جنوبية فالمشارق ثلثة مشرق الاعتد
ال ومشرق الصيف



